Exeg. 444 g^d

Haneberg

Geschichte

der

biblischen Offenbarung

als Einleitung

in's

alte und neue Testament.

Von

Daniel Bonifacius Haneberg,

Abt des Benediktinerstiftes St. Bonifaz, Professor der Theologie an der Universität und Mitglied der k. b. Akademie der Wissenschaften in München etc.

Dritte Auflage.

Regensburg.

Druck und Verlag von Georg Joseph Manz.

1863.

267 - D.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS

Vorwort
zur ersten Auflage.

Die Einleitung in die heilige Schrift ist von mir nicht aus Neuerungssucht in eine Geschichte der biblischen Offenbarung verwandelt worden, sondern weil die frühere Weise ungenügend schien.

Wenn ich Jemanden, der mit dem Alterthume nicht vertraut ist, eine zweckmässige Einleitung zur Lesung der Reden des Demosthenes geben will, so darf ich ihm nicht bloss die Handschriften bezeichnen, worin sich dieselben erhalten haben, die Erklärer, Übersetzer und Herausgeber nennen, welche allenfalls benützt werden können, sondern ich muss ihm die Zeitverhältnisse klar machen, woraus sie hervorgiengen, die Partheien in Athen, die Stellung der Bundesgenossen in den macedonischen Seestädten, Philipps Pläne und Unternehmungen und manches Andere, was in den Reden nur berührt wird.

So muss auch die biblische Einleitung die Zeiten und Umstände möglichst vor uns wieder aufleben lassen, in und unter welchen die Bibel entstanden ist, und dieses

geschieht durch eine Geschichte jener göttlichen Führung, wovon die heilige Schrift die Urkunde ist. Am Anfang und Ende erweitert sich der Schauplatz dieser Geschichte über das Volk Israel hinaus, grösstentheils beschäftigt sie sich aber mit diesem Volke. In ihr muss die Beobachtung des innern Lebens die Hauptsache sein. Was irgendwie auf die Bildung des Volkes eingewirkt, was neue Irrthümer eingeführt oder alte Wahrheiten verjüngt, was geistige Fortschritte oder Rückschritte veranlasst hat, das muss zur Anschauung kommen. Darum muss im Laufe der Geschichte auch von den einzelnen Büchern die Rede sein, woraus die heilige Schrift zusammengesetzt ist, nur dass sie nach der Zeitfolge ihrer Entstehung und nicht nach ihrer zum Theil zufälligen Zusammenstellung in unsern Bibelausgaben vorkommen müssen.

Durch eine nach diesem Plane ausgearbeitete Geschichte der biblischen Offenbarung sollte es möglich werden, zur Lesung der heiligen Schrift vorzubereiten und anzueifern.

Gelingt es, die Bücher der Bibel in ihrem innigen Zusammenhange mit der bald mehr, bald minder sichtbar von Gott gelenkten Geschichte und dem welthistorischen Berufe des Volkes Israel aufzufassen, so ist zugleich die Auszeichnung gerechtfertigt, welche diesem Buche von Freunden und Feinden in einer Ausdehnung zu Theil geworden ist, wie keinem andern in der Welt.

Der Grund, warum manche Geistliche so wenig mit der Bibel vertraut sind, mag zum Theile darin liegen, dass all die losgerissenen Einzelheiten, welche sie daraus kennen gelernt haben, und all jene kritischen Präliminärnotizen, womit man sie in ihren Studienjahren

in die Schrift einführen wollte, nur dazu gedient haben, sie mit Abneigung oder Scheu gegen dieses Buch zu erfüllen.

Dieser Entfremdung vorzubeugen, war der vorzüglichste Zweck bei der Ausarbeitung meiner Schrift.

Ich habe mich bemüht, denselben auf die einfachste Weise zu erreichen, ohne künstliche Deutungen. Wenn ich das mosaische Ceremonialgesetz und einzelne prophetische Visionen gelegentlich auf Ideen zurückgeführt habe, so geschah es in der Meinung, dass hier die Umdeutung durch die Natur der Sache geboten sei.

Es mag wohl manchmal geschehen sein, dass bei solchen Deutungen der grosse Sinn des ursprünglichen Schriftwortes nicht einfach genug erfasst ward, und dass ich über dem Bemühen, zum nähern Bekanntwerden mit den heiligen Schriftstellern einzuladen, da und dort einen Fehler begangen habe, der begeisterten Verehrern grosser Männer oft begegnet. Sie preisen die von ihnen Verehrten manchmal, wenn sie Jemanden einführen wollen, nicht mit genug Ruhe. Gut, wenn der Eingeführte eben nur Bekanntschaft mit dem wahrhaft grossen Manne macht. Ist er fähig, das Grosse zu würdigen, so wird er selbst zu corrigiren wissen, was in der Anpreisung dessen verfehlt war, der ihn einführte und zur nähern Bekanntschaft aufmunterte; gleichwohl wird er ihm Dank wissen.

So mag es sich wohl fügen, dass Jemand, der sich von mir überreden liess, das Buch des Predigers einmal näher anzuschauen, bei genauer Prüfung zu der Überzeugung kommt, dass meine Darstellung des Ideenganges nicht allseitig begründet sei; aber er wird die Anregung, wodurch er genöthigt ward, selbst in beinahe vergessenen

Theilen der heiligen Schrift ein kühnes Treiben mächtiger Gedanken zu belauschen, nie schelten. Er wird sich freuen, durch die Bibel eine geistige Beschäftigung zu erhalten, welche seine Seele weckt und nährt.

Und so übergebe ich mein Buch, trotz seiner Unvollkommenheiten, dennoch mit Vertrauen der Öffentlichkeit.

Gelehrte werden vorzüglich von der Zeit des Exiles bis auf Christus, wo die Vorarbeiten am dünnsten sind, manchen neuen Versuch, den Gang der heiligen Geschichte zu beleuchten, finden.

Dass ich den zweiten Tempel erst unter Darius Nothus gebaut sein lasse, ist keine Grille; die vorgelegten Gründe werden es zeigen.

Wenn übrigens in meinem Artikel über das Exil in der Herderschen Encyklopädie gleichwohl der gewöhnliche Termin festgehalten ist, so muss ich bemerken, dass die Redaktion jenes Werkes hierin meinen Aufsatz geändert hat.

Freilich bleibt der hohe, nicht genug zu schätzende Charakter des Nehemias derselbe, mag sein Wirken unter den zweiten oder ersten Artaxerxes fallen. Wir dürfen zwar nicht versäumen, an der heiligen Schrift die äusserlichen Beziehungen, welche von Zeit und Raum bedingt sind, so gewissenhaft, als nur immer möglich, zu erforschen; allein diese Beziehungen sind doch am Ende nur der Leib des allgemein Bedeutsamen, was darin lebt, und es gilt auch hier: „Das Fleisch ist nichts nütze, der Geist ist's, was Leben giebt."

München, den 16. November 1849.

Der Verfasser.

Vorwort
zur dritten Auflage.

Bereits vor zwei Jahren wurde der Verfasser daran erinnert, dass eine neue Auflage des gegenwärtigen Buches nöthig scheine. Er zögerte gleichwohl ein Jahr lang, einen dritten Abdruck zu besorgen, anfangs darum, weil er an eine durchgreifende Umarbeitung dachte; später, als er unter mehrseitigen Aufmunterungen sich entschlossen hatte, das Werk im Wesentlichen zu lassen, was es ist, darum, weil ihm zur Besorgung der Correktur und zur Einschaltung der dringendsten Verbesserungen die nöthigen Stunden allzu kurz zugemessen waren. Unter einem grossen Andrange von mannigfachen Geschäften nahm der Druck über ein Jahr in Anspruch.

Wer die gegenwärtige Auflage mit den beiden vorangegangenen vergleichen will, wird finden, dass nicht nur viele Citate berichtigt, sondern auch beträchtliche Abschnitte genauer gefasst sind. An ein paar

Stellen habe ich die frühere Ansicht aufgegeben. So bin ich namentlich in der Frage über die Abfassungszeit der spätern Briefe Pauli zu der ältern Meinung zurückgekehrt, wonach dieselben der Zeit der römischen Gefangenschaft angehören. Auch im Abschnitte über den Exilort der zehn Stämme wird man Abänderungen finden, wie in der Erörterung über die Widersprüche im Büchlein des Predigers und einzelne neue Momente in der Erläuterung der Frage von der Ächtheit des Pentateuchs. Auf die Correktur wurde Sorgfalt verwendet, doch schlüpften einige Versehen unverbessert durch; ein Paar derselben sind hier unten bemerkt. Aus Versehen blieb im Abschnitte VII. Kapitel 2. das Schema von der Genealogie Christi stehen, obwohl ich mir vorgenommen hatte, es zu streichen, da nicht alle Positionen darin auf fester Grundlage beruhen. Das alphabetische Register, welches P. Pius B. Gams beizufügen die Geduld hatte, wird den Lesern das Nachschlagen erleichtern.

Gegenüber der regen Thätigkeit protestantischer Schriftsteller auf dem Gebiete der biblischen Kritik möchten einzelne Leser wohl reichhaltigere, mehr in's Einzelne gehende kritische Erörterungen erwarten. Es war von Anfang an meine Absicht, keinen wesentlichen Punkt, welcher einer kritischen Erörterung bedarf, ganz zu übergehen. Ich glaubte Vielen einen Dienst zu erweisen, wenn ich die Hauptmomente der gepflogenen Discussionen möglichst übersichtlich vorlege.

Damit möchte ich mich jedoch keineswegs der Pflicht entziehen, vor einem engern Kreis von gelehrten Bibelforschern die Gründe für meine Auffassung in der ihnen entsprechenden Form vorzulegen.

Ich beabsichtige daher, eine Reihe von Beiträgen zur Kritik und Erklärung der Bibel erscheinen zu lassen. Darunter wird sich eine Abhandlung über die biblische Chronologie finden, bei welcher ich unter anderm Gelegenheit erhalten werde, die Frage von der Zeit des Auszuges aus Egypten klarer, als es in der kurzen Auseinandersetzung Seite 61 geschieht, zu beleuchten. Vorläufig sei bemerkt, dass nach Allem, was bis jetzt zur Beantwortung dieser Frage vorliegt, die von Lepsius begründete Ansicht die sicherste bleibt, nach welcher dieses Ereigniss unter Menephthah, dem Nachfolger des grossen Eroberers und Herrschers Ramses, vorfiel. Da zu diesen beabsichtigten Beiträgen die Materialien theilweise schon längst vorbereitet sind, so hoffe ich trotz der vielen Hindernisse, welche seit Jahren meinen literarischen Plänen entgegenstehen, doch in der nächsten Zeit damit zu Stande zu kommen.

In dem vorliegenden Buche ist, wie man leicht bemerkt, auf den dogmatischen Gehalt der Bibel ganz besonderer Werth gelegt. Die damit zusammenhängenden kritischen Fragen sind, wie mich däucht, in dem Umfange behandelt, welcher dem von Anfang an berücksichtigten Leserkreis entspricht. Wenn Herr Ewald dieses erwägt, wird er es mir weniger verargen, dass ich auf seine mir ganz wohl bekannten Werke nicht jene ausdrückliche Rücksicht genommen habe, wie dieses in den nächstdem erscheinenden Beiträgen zu geschehen hat.

Meine nächste Absicht bei der Abfassung des Buches war die, junge Theologen zum Studium der Bibel aufzumuntern, und sie in dasselbe einzuführen. Zugleich wollte ich auch solchen Geistlichen nützen,

welche nach Vollendung ihrer Universitätsstudien das Bedürfniss bewahren, sich mit der Bibel zu beschäftigen. Dient es auch in weitern Kreisen gebildeten Christen als Wegweiser zum Verständniss der heiligen Urkunden der Offenbarung, so freue ich mich.

München, den 27. Februar 1863.

Der Verfasser.

Verbesserungen.

S. 280. Z. 4. v. u. l. בולם statt בולם.

S. 493. Z. 9. v. u. ergänze nach Zeitschrift der D. Morgenl. Ges. die Angabe: III. 46 ff. VII. 62.

Inhalt.

Seite

Gesammtüberblick 1—10

Erster Abschnitt.

Schöpfung und Uroffenbarung.

K. I. Erschaffung der Welt durch Gott. Verhältniss von Gott, Welt und Menschheit 11—15

K. II. Ursprüngliche Austattung des Menschen zu seiner sittlichen Bildung.

Das Paradies 15

Paradiesische Aufgabe des Menschen 20

Sprache; Schöpfung und Bestimmung des Weibes . . 21—23

K. III. Die Prüfung und der Fall des ersten Menschen . 23—30

K. IV. Das Zeitalter der ältesten Patriarchen bis zur Fluth 30—33

Zweiter Abschnitt.

Sündfluth.

Noachische Völkeroffenbarung 33—38

Nimrod, Thurmbau zu Babel 38

Die Völkertafel 39—42

Dritter Abschnitt.

Patriarchalische Offenbarung.

K. I. Auserwählung und Führung Abrahams.

Gleichberechtigung aller Völker 42

Abrahams Auserwählung und Würde 46—53

Seite

K. II. Bildung von Stämmen aus Abraham.
Arabische Stämme 53
Isaak und Jakob 54
Jakob und der zelotische Eifer 58 — 59

Vierter Abschnitt.

Die mosaische Offenbarung unter egyptischem Einflusse. Führung durch die Wüste.

K. I. Bildung der Israeliten zu einem Volke durch den Aufenthalt in Egypten.
Egypten eine Schule der Cultur 60
Religiöse Gefahr 65
Schutz gegen die religiöse Gefahr durch Druck . . 67
K. II. Vorbereitung Mosis zur Weiterbildung des hebräischen Volkes.
Egyptische Bildung und Trennung davon . . . 68 — 69
Wüsteneinsamkeit 69
K. III. Offenbarung am Dornbusch. Sendung Mosis.
Der doppelte Gottesname 71 — 74
K. IV. Die Wunder.
Begriff und Zweck des Wunders 74 — 76
Sonderbare Form der egyptischen Wunder . . . 77 — 78
K. V. Das Osterfest und der Auszug 78 — 84
K. VI. Weitere Erziehung des Volkes in der Wüste . 84 — 87
K. VII. Offenbarung am Sinai.
A. Nächste Vorbereitung des Volkes 87
B. Die prophetischen Gaben Mosis. Die Prophetie überhaupt 90 — 94
C. Der Dekalog oder die zehn Gebote 94 — 97
D. Der ganze Inbegriff der mosaischen Religion . 97 — 140
א) Glaubenslehre 98 — 103
ב) Sittenlehre 103 — 140
I. Verhalten gegen Gott.
a) Innerliche Pflichten 103 — 106
b) Äusserliche Pflichten, Ceremonialgesetz im Allgemeinen 106 — 108
1) Privatgottesdienst 108 — 114
2) Öffentlicher Gottesdienst.
α) Heilige Orte 115 — 120
β) Heilige Handlungen 120 — 128
γ) Cultuspersonale 128 — 132
δ) Heilige Zeiten 132 — 137
II. Verhalten gegen die Mitmenschen . . 137 — 140
E. Gesammtergebniss der mosaischen Offenbarung. Bund Gottes 140 — 146

Seite

K. VIII. Der moralische Zustand des Volkes in der Wüste seit der Schliessung des Bundes am Sinai. (Aussterben der ersten Generation) . 147 — 152
K. IX. Die junge Generation gegen Canaan geführt . 152 — 155
K. X. Bileam, Vernichtung der Geisterfurcht . . . 155 — 160
K. XI. Die Abschiedsreden Mosis, sein Tod . . 160 — 165
K. XII. Eroberung und Vertheilung Canaans durch Josue.
Charakter des heiligen Landes 167 — 169
Die Ausrottung der Canaanäer. Vertheilung des Landes 169 — 179
K. XIII. Über die Bücher Mosis und das Buch Josue.
Der Pentateuch 179 — 201
Das Buch Josue 201 — 204

Fünfter Abschnitt.

Kampf der mosaischen Offenbarung mit der phönizisch-babylonischen Religion. Von Josue bis Cyrus.

K. I. Die Zeit der Richter.
A. Der heidnische Einfluss der Canaaniter 205 — 209
B. Sendung der Richter 209 — 212
C. Religion und sittlicher Zustand des Volkes . . 212 — 215
D. Dauer der Richterzeit, das Buch der Richter . . 215 — 218
K. II. Die Könige.
A. Samuel, Übergangsperiode, Saul 218 — 224
B. David 224 — 239
C. Salomoh 239 — 245
D. Übersicht der Könige nach Salomoh 246 — 253
E. Wirksamkeit des Königthums nach Salomoh . . 253 — 262
K. III. Das Prophetenthum.
Allgemeines 262 — 268
A. Die ältesten Propheten, Elias, Elisäus 268 — 274
B. Jonas, Übergang 275 — 279
C. Amos, Osee, Joel 279 — 288
D. Isaias, Michäas, Nahum 288 — 308
E. Jeremias, Ezechiel, Habakuk, Sophonias und Obadia 308 — 330
K. IV. Die heilige Poesie bis zum Exile.
A. Eigenthümlichkeiten der hebräischen Poesie . . 330 — 335
B. Die Psalmen 335 — 350
C. Das Buch Job 350 — 358
D. Der Prediger 359 — 364
E. Das hohe Lied 364 — 368
F. Die Sprüchwörter 368 — 371
K. V. Die Geschichtschreibung vor dem Exile.
A. Prophetische, amtliche und volksthümliche Quellen . 371 — 374
B. Bücher Samuels und der Könige 374 — 377

Seite

K. VI. Das babylonische Exil.
A. Rückblick auf das assyrische Exil 377 — 385
B. Das babylonische Exil 385
Baruch 386 — 387
Orte der babylonischen Deportation 387 — 392
C. Daniel 392 — 404

Sechster Abschnitt.

Das Volk Israel unter persischem und griechischem Einflusse.

K. I. Die Rückkehr aus dem Exile.
Unter Cyrus 405 — 407
Unter Darius Nothus 407 — 415
Unter Artaxerxes II. Esra 415 — 416
Unter demselben, Nehemias 416 — 420
K. II. Veränderungen nach dem Exile.
A. Aufhören des Götzendienstes; die Verfassung . . 421 — 424
B. Der persische Einfluss 424 — 426
C. Gebetseifer, Vorträge 427 — 430
K. III. Die Propheten nach dem Exile.
A. Haggäus 430 — 431
B. Zacharias 432 — 437
C. Malachias 437 — 439
K. IV. Die Zeit des griechischen Einflusses.
A. Äussere Schicksale von Alexander dem Grossen bis Pompejus; die Kämpfe der Makkabäer; die hasmonäischen Könige 440 — 454
B. Colonien der Juden in griechisch-cultivirten Ländern 454 — 467
C. Geistiger Einfluss des Griechenthums; das Buch der Weisheit, Aristobul, Proselytenwesen 468 — 483
D. Babylonische und palästinensische Geistesprodukte: Sirach, Tobias, Judith, Esther, Bücher der Makkabäer, Esra, die Chronik 484 — 508
E. Gründung der idumäisch-römischen Herrschaft in Palästina. Der Weltfriede, Geburt Christi . . . 509 — 532
F. Palästinensischer und babylonischer Lehreifer. Pharisäer, Sadducäer, Essäer. Sehnsucht nach dem Messias 533 — 558

Siebenter Abschnitt.

Christus in seinem Lehren, Wirken und Leben.

K I. Chronologische Übersicht.
A. Christus neben Johannes dem Täufer 559 — 564

Seite

B. Christus in Galiläa seit der Einkerkerung des Johannes . 564 — 568
C. In Samaria und Judäa 568 — 578
K. II. Einzelheiten aus dem Leben Jesu . . . 579 — 586
K. III. Dreifaches Amt Christi 586 — 598

Achter Abschnitt.

Verbreitung der Lehre und Wirkung Christi durch die Apostel.

K. I. Die Geschichte des Judenvolkes von Christi Himmelfahrt bis zur Zerstörung Jerusalems 599 — 611
K. II. Die Predigt der Apostel und Gründung der Kirche.
A. Die Kirche im Judenthum 611 — 615
B. Allmählige Losreissung vom Judenthum . . . 615 — 620
C. Anfang des Kampfes mit dem Heidenthum und Gnosticismus 620 — 627
K. III. Schriften der Apostel. 627 — 628
A. und B. 1. und 2. Thessalonicher 628 — 632
C. Brief an die Galater 632 — 638
D. 1. Brief an die Korinther 639 — 640
E. An Titus 641 — 642
F. 2. Brief an die Korinther 642 — 645
G. An die Römer 645 — 652
H. Allgemeine Bemerkungen über die Briefe nach der III. Missionsreise Pauli 652 — 655
Über den 1. Brief an Timotheus 655 — 657
I. 2. Brief an Timotheus 657 — 658
K. An die Hebräer 658 — 663
L. Brief Jakobi 663 — 666
M. 1. Brief Petri 666 — 669
N. und O. Der Brief des Judas und der 2. Brief Petri . 669 — 672
P. Q. R. S. Die paulinischen Briefe an die Epheser, Philipper, Colosser und an Philemon 672 — 677
T. Die Evangelien. Matthäus 678 — 685
U. Das Evangelium des Markus 686 — 688
V. Das Evangelium des Lukas und die Apostelgeschichte 689 — 695
Synoptische Evangelien, ihr Verhältniss 695 — 699
W. und X. Das Evangelium Johannis und sein erster Brief 700 — 707
Y. und Z. Der zweite und dritte Brief des Johannes . 707 — 710
K. IV. Die Grundlagen der apostolischen Kirche.
A. Die göttliche Gnade. Wundergaben. Die Offenbarung Johannis 710 — 724
B. Einrichtungen zur Erhaltung der Einheit in der apostolischen Kirche. Primat, Hirtenamt, Cultus, Lehre . 724 — 735

Seite

Neunter Abschnitt.

Geschichte der Bibel, als eines Hauptmittels zur Erhaltung der Einen wahren Lehre in der Kirche.

K. I. Sammlung der heiligen Bücher 735 — 754
K. II. Fortpflanzung des Urtextes.
A. Altes Testament 754 — 767
B. Neues Testament 767 — 772
K. III. Die alten Übersetzungen.
A. Die alexandrinische Version des alten Testamentes . 772 — 784
B. Die chaldäischen Übersetzungen, oder Targumim . 784 — 786
C. Die alte syrische Übersetzung 786 — 789
D. Die samaritanische Übersetzung des Pentateuchs . 789 — 790
E. Die lateinische Vulgata 790 — 801
F. Die arabischen Übersetzungen 801 — 803
G. Verschiedene andere alte Übersetzungen 803 — 804
H. Polyglotten 804 — 806
K. IV. Verehrung der Bibel in der sie betreffenden Literatur dargestellt. Allgemeines Bibellesen 806 — 821

Gesammtüberblick.

1. Wir verstehen unter göttlicher Offenbarung ein Reden Gottes zum Menschen und den Inhalt solcher Ansprache. Gott kann auf mannigfache Weise zum Menschen reden und möglicher Weise kann eine göttliche Offenbarung in der Innerlichkeit eines stillen Menschen verborgen bleiben; dann ist sie wohl etwas Geschehenes, aber kein Gegenstand der Geschichte.

2. Jene Offenbarung Gottes, wovon die heilige Schrift Urkunde giebt, ist nicht auf das verborgene Seelenleben einzelner Frommer beschränkt geblieben, sondern in die Öffentlichkeit herausgetreten und darum Gegenstand der Geschichte. Die Reden Gottes zu den Menschen, wovon die Bibel Zeugniss giebt, schlossen sich an thatsächliche Verhältnisse oder an gewisse Ereignisse an, sie wurden erzählt und riefen Thaten hervor. So sind sie Gegenstand der Geschichte.

3. Wären indess die äussern Thatsachen, womit die in der Bibel erzählten Offenbarungen Gottes zusammenhängen, ohne gegenseitigen Verband, ohne einheitlichen Verlauf, so könnte man ihnen nur den niedrigsten Rang geschichtlicher Wahrheiten einräumen, man könnte nur von einer Chronik der Offenbarung, keineswegs von einer Geschichte derselben reden. Allein es herrscht schon darum ein zusammenhängender Gang in jenen Ereignissen, woran sich die biblische Offenbarung anknüpft, weil dieselben die Geschichte eines Volkes ausmachen, nämlich des israelitischen. Die Thatsachen der gött-

lichen Offenbarung treten im Volke Israel nicht als Erscheinungen auf, wovon das Gesammtleben desselben unberührt bliebe, sondern sie sind so innig mit dem Bestehen und Leben dieses Volkes verwebt, dass dessen Geschichte zugleich die Geschichte seiner Offenbarungen ist, und umgekehrt. Die Stammväter dieses Volkes sind zugleich die Hauptorgane der Offenbarung; die Hauptabschnitte der israelitischen Geschichte sind zugleich die Epochen der Offenbarung. Durch ihren innigen Zusammenhang mit der Geschichte eines Volkes wird die Offenbarung Gottes selbst im vollsten Sinne des Wortes geschichtlich; denn das Leben eines jeden Volkes auf der Erde ist Gegenstand der Geschichte. Keine Nation der Erde lebt nämlich so einförmig und abgeschlossen, dass nicht von innen und von aussen im Laufe der Zeit manche Bewegungen, Kämpfe und Veränderungen vorkämen, deren sich die Geschichte bemächtigen kann. Wäre das Leben des Volkes Israel so einförmig und abgeschlossen gewesen, wie das der Chinesen, es hätte doch eine Geschichte, obschon eine dürftige, einseitige, die uns nicht begreiflich machen könnte, wie eine auf ein so einseitiges, geistigarmes Volk niedergelegte Offenbarung alle Menschen beschäftigen könne. Allein die Geschichte Israels ist nicht einseitig und arm.

4. Gerade das ist das Ausgezeichnete an der israelitischen Geschichte, dass sie den höchsten Grad von Vielseitigkeit und reicher Lebendigkeit erreicht. Sie ist nach aussenhin, im Gegensatze zu der barbarischen Abgeschlossenheit, welche ihr schon Tacitus andichtete, vielseitig, ja allseitig. Sie hält nicht nur die Erinnerung an einen gemeinsamen Ursprung aller Völker der Erde fest, sondern bewegt sich auch unter dem Einflusse aller Culturperioden und Cultursysteme der ganzen alten Menschheit. Nichts tritt in der Geschichte dieses Volkes so auffallend hervor, als eben die Bestimmung desselben, mit allen Haupterscheinungen der antiken Menschenbildung in Berührung zu kommen.

So weit wir mit irgend welchen Mitteln die Geschichte des Altherthumes von der zweiten Zerstörung Jerusalems rückwärts überblicken können, finden wir keinen grossen Fortschritt, keine einflussreiche Veränderung in der Bildung der Völker, womit die Israeliten nicht in lebendigen Verkehr getreten wären. Es ist eine auffallende Thatsache, dass das hebräische Volk öfters auf sehr schwierigen Wegen aus dem Heimathlande

fortgeführt wird, um unmittelbar und persönlich dort zugegen zu sein, wo ein neuer Tag der Völkerbildung anbricht.

Nach der ältern babylonischen Cultur, aus deren Atmosphäre der Stammvater der Juden, Abraham, zog, treffen wir als die nächst älteste Bildung der alten Menschheit die egyptische. Und in dem Kreise dieser Bildung bringt die jüdische Nation gleichsam ihre Kindheit zu, hier wächst sie aus kleinen Familien zu Stämmen und aus diesen zum Volke heran.

In den Jahrhunderten, da die Phönizier das lebensvolle Mittelglied zwischen der Cultur des innern Asiens und Egyptens bilden, sind die Hebräer im Lande Canaan von ihren Bergen herab die nächsten Zeugen des regen Treibens jener Zeiten.

Ehe noch Babylon unter der Macht der Meder und Perser zusammenbricht, werden die Israeliten dorthin geführt, um mit der untergehenden Bildung der Chaldäer in eben so nahen Verkehr zu treten, wie mit der persischen, in welcher im Wesentlichen die indische schon eingeschlossen ist. [1])

Bis Alexander der Grosse kommt und der griechischen Bildung im Morgenlande Bahn bricht, haben die Juden wieder Besitz von Palästina genommen und bald gründen sich zahlreiche jüdische Colonien an allen durch griechische Cultur bedeutenden Orten. Vom Thierdienste der Egyptier bis herab zu der Naturphilosophie Epikurs ist auf geistigem Gebiete von den alten Völkern nichts Wichtiges erlebt worden, was nicht das Volk Israel hätte miterleben müssen.

Die Berührung mit so verschiedenen Völkern und so mannigfachen Arten der Cultur und Religion giebt der Geschichte des Volkes Israel von aussenher eine Vielseitigkeit, womit im ganzen Alterthume nichts verglichen werden kann. Von innen wird diese Geschichte belebt durch den natürlichen Reichthum an geistigen Gaben, welcher dieses Volk bis zur Stunde auch in den Augen seiner Feinde auszeichnet. Alle Leidenschaften, alles Ringen und Streben im Guten wie im Bösen stellt sich auf dem Grunde des hebräischen Volkslebens in den klarsten, schärfsten Umrissen dar. Würden wir dieses Volk auch für sich ohne seine Offenbarung, bloss in seiner

[1]) Was von der indischen Bildung im Persischen nicht gegeben ist, war für die Hebräer im egyptischen und phönizischen Culturkreise schon da, oder kam im griechischen nach.

allgemein menschlichen Erscheinung, auffassen, so würden wir es wegen seiner geistigen Begabtheit als Mustervolk gelten lassen müssen. Es mag sein, dass einzelne Fähigkeiten unter andern Völkern des Alterthums weiter ausgebildet wurden, als bei den Hebräern, das reine Denken bei den Griechen, die Kunst des Herrschens bei den Römern, aber eine solche Vereinigung aller Tüchtigkeiten, welche der Mensch darstellen kann, möchte wohl nirgends gefunden werden, wie im hebräischen Volke. Man vergegenwärtige sich den Umfang allgemein menschlicher Ausbildung, welcher schon durch wenige Männer gegeben ist, wie Abraham, Joseph, Moses, Josue, Jephte, Simson, Samuel, David, Salomoh, Elias und Ahab, Isaias und Ezechias, und Ähnliche, man stelle den Fürsten und Königen die Propheten und Dichter gegenüber, man messe den Abstand zwischen dem Kriegsliede der Debora und dem hohen Liede, zwischen dem Style der mittlern Bücher Mosis und dem im Buche Job und man wird keinen Zug zu einem vollständigen Bilde alles Menschenvermögens vermissen. So verdiente die Geschichte dieses Volkes als Muster aller menschlichen Bildung erwählt zu werden. Wenn der Botaniker eine Pflanze untersuchen oder erklären will, so wählt er gerne ein vollkommenes Exemplar, d. h. ein solches, worin nicht bloss der eine oder andere Theil der Pflanze, sondern alle klar und ganz enthalten sind. So hat das Urtheil einer halben Welt unter allen Heldengeschichten die Gesänge Homers erkoren, weil hier ein gewisser Kreis menschlicher Kräfte mit unübertrefflicher Klarheit, Ganzheit und Einheit geschildert ist. Was dem Sänger der Iliade nur im engen Kreise des Heldenlebens und eben nur als Dichtung gelang, das steht durch das Zeugniss der Bibel in der Geschichte des israelitischen Volkes für alle Lebensverhältnisse als Wirklichkeit vor uns: Ein deutliches und vollkommenes Muster des Menschenlebens.

So giebt die Stellung des Volkes Israel zu andern Nationen und der angeborne Reichthum an Talenten, den wir in der hebräischen Nation selbst beobachten, Antwort auf die wichtige Frage: Wie sollen wir in den geistigen Anschauungen und Erlebnissen eines so gar unbedeutenden Völkleins etwas finden, was allen Menschen der ganzen Welt genügen könnte? Wie konnte das Christenthum, auf dem Grunde des beschränkten israelitischen Volkslebens erwachsen, den Beruf erhalten, die

ganze Welt mit Einschluss aller Denker und ihrer Schulen sich zu unterwerfen? Mit gutem Rechte; denn alle Völker der Erde können keinen Charakter aufweisen, der nicht in der Reihe der bedeutenden Menschen vom Volke Israel vorgekommen und mit den Vorbereitungen zur christlichen Offenbarung oder mit dieser selbst in Beziehung getreten wäre. Andererseits kann kein Studium, keine Erfahrung zu den Haupterscheinungen des egyptischen, phönizisch-babylonischen, persischen und endlich griechischen Culturkreises etwas wesentlich Neues hinzufügen; die abenteuerlichsten Vorstellungen moderner Theosophie und Kabbala sind im Wesentlichen in jenen grossen Geistesgebieten des Alterthums eben so gut zu finden, wie die feinste Dialektik eines Philosophen des neunzehnten Jahrhunderts.

5. So nahe indess von innen der eigenthümliche Charakter des israelitischen Volkes überhaupt und einzelner Personen insbesondere und von aussen der Einfluss heidnischer Cultur mit der göttlichen Offenbarung in Berührung kommt, so ist doch Beides von einander zu unterscheiden. Das Erstere dient nur zur Unterlage, zum Stoffe, welcher die höhere Gestaltung empfangen muss, das Letztere nur zur Weckung und Bewährung. Wie gross auch der Einfluss des Heidenthums auf die Geschichte der Offenbarung war, so hat es doch dem Offenbarungsvolke keine neuen Religions-Ideen geliehen. Das Wanderleben der Israeliten durch alle Cultur- und Religionssysteme des Alterthums hatte nicht die Bestimmung, von allen Seiten her Belehrungen zu sammeln, so dass Israel gleichsam nur der sinnige Sammler oder bald mehr bald weniger glückliche Bearbeiter der bedeutendsten Anschauungen des Alterthums und seine Cultur und Religion das Gesammtergebniss der Haupterscheinungen des antiken Geisteslebens wäre. Israel tritt vielmehr im Besitze der Lehre vom persönlichen, ewigen, allmächtigen Gotte unter die Naturreligionen, um im mannigfachsten Widerspruch sein Glaubensbekenntniss zu bewähren. Die Geschichte kennt keinen andern Einfluss auf das Innere der israelitischen Religion, als den, dass der Widerspruch und Gegensatz zur gründlichern Durchübung und Durchempfindung der heiligen Wahrheiten führte, wohl auch neue Offenbarungen herbeirief. Ausserdem machen sich die heidnischen Religionen in der Geschichte der Offenbarung nur insofern geltend, als sie überwunden werden. Wir werden in allen Perioden des Verlaufes der

Offenbarung Spuren des Heidenthums finden, aber immer so, dass der Kern der Offenbarung und die göttliche Einwirkung zur Fortführung und Forterhaltung derselben deutlich zu unterscheiden ist. Die göttliche Offenbarung überwindet der Reihe nach die Erscheinungen der Heidenwelt. Dieselben sind so in die Geschichte des Glaubensvolkes eingefügt, wie die Überreste überwältigter Pflanzen- und Thiergeschlechter in manchem Gestein.

6. Es bleibt indessen dem Heidenthume immerhin ein sehr grosser Einfluss auf die Geschichte der Offenbarung, da seine Erscheinungen Gegenstand des Widerstandes von Seite der Offenbarung wurden. Das Heidenthum, zusammengenommen mit der Culturgeschichte der von demselben beherrschten Völker, wird hiedurch, theilweise wenigstens, zum Zeitmaasse für die Offenbarung. Diese ist an und für sich über der Zeit; aber insofern sie geistigen Bedürfnissen entspricht, welche durch diesen oder jenen irrigen Zeitgeist hervorgerufen waren, muss sie bestimmte Epochen haben. Da ferner der heidnische Irrthum grossentheils ein Suchen des sich selbst überlassenen Menschengeistes nach Wahrheit war, so muss in der Aufeinanderfolge seiner Epochen ein Fortschritt sein. Dem menschlichen Geiste ist nämlich unmöglich, ohne alles Gesetz eine bestimmte Form der Bildung zu verlassen. Wie die versteinerten Thiere und Pflanzen in deu Felsen der Berge in einer gewissen Ordnung aufeinanderfolgen, die weniger entwickelten zuerst, die vollkommenern später, so auch die Erscheinungen des Heidenthums. Es herrscht ein Gesetz des Fortschrittes vom mehr Äusserlichen, Stoffischen, zum Innerlichen, Geistigen, und vom Vielfältigen, zum mehr Vereinfachten in dem Verlaufe jener grossen Religionsepochen, an welchen das Volk Israel der Reihe nach vorübergehen musste.

Darum dienen die Epochen der heidnischen Cultur von der Zeit an, da wir sie historisch festhalten können, nicht etwa bloss als zufällige Bezeichnung von Abschnitten in der Geschichte der Offenbarung, sondern auch als Maass für die Fortschritte der Zeit bis zu jener Grenze, über welche hinaus es nur Wiederholungen geben konnte, also bis zu jener Steigerung menschlicher Bildung, welche die Schrift mit dem Namen: „Fülle der Zeit“ [1]) bezeichnet.

[1]) Galat. 4, 4. Vgl. Ephes. 1, 10. Hebr. 9, 26. 1. Cor. 10, 11.

Das egyptische, phönizisch-babylonische, persische und spätere griechische Religionssystem folgen sich nach einem innern Gesetze der Fortbildung, bis das letztgenannte sich zur Unmöglichkeit eines Fortschrittes auf geradem Wege steigert.

Das egyptische System ist von einem Naturculte beseelt, den ein getrennt dastehendes, vom Glauben nicht unterstütztes Sittengesetz einzäunt. Der phantastische Naturcult steht hier unvereint und unnatürlich neben einem ziemlich reinen Sittengesetze in dualistischer Nebeneinanderstellung.

Das phönizisch-syrische System, womit das babylonische verwandt war, löst diesen Widerspruch dadurch, dass es die Sittlichkeit dem Naturculte und den phantastischen Schemen desselben zum Opfer bringt.

Das persische System reinigt das Sittengesetz durch edle angeborene oder wie immer erhaltene Ideen und stellt dasselbe neben einen gereinigten Naturcult, in welchem ein göttliches Wesen nahezu monotheistisch hervortritt. Dadurch tritt der egyptische Dualismus wieder auf, aber vergeistigt.

Bei den Griechen hält es zwar schwer, ein bestimmtes religiöses System festzustellen, da ihr geistiges Leben seit der Berührung mit den Persern die verschiedenartigsten Umwandlungen erlitten hat. Doch stehen drei Dinge fest: Erstens: die Griechen streiften immer mehr und mehr alles Aussermenschliche an der Naturreligion ab. Wenn auch an einzelnen Orten sich Mysterien erhielten, welche den phönizischen gleich standen, so waren sie doch aus dem Leben der gebildeten Gesellschaft ausgeschlossen. Nur was menschenähnlich und menschlich war, konnte sich im Besitze göttlicher Verehrung erhalten. Zweitens: Jede materielle Vorstellung wird immer mehr von der Idee Gottes ausgeschlossen. Die Abstraktionen des menschlichen Geistes werden auf das Göttliche übergetragen. Drittens: Jedes Sittengesetz, das nicht klar und deutlich mit der Forderung der dermaligen menschlichen Natur übereinstimmte, hörte auf, Geltung zu haben. Religion und Sittlichkeit giengen in der menschlichen Natürlichkeit auf. Was Epikur zum Systeme erhob, war als allgemeines Lebensgesetz vor ihm da und blieb nach ihm im Griechenthume herrschend, auch wo man die Philosophie nur dem Namen nach kannte.

Die griechischen Philosophen widersprachen sich in vielen Schulfragen; doch darin waren sie eins: nur Menschenähnli-

chem oder Menschlichem zu huldigen, im Menschlichen das Geistige hervorzuheben und das sittliche Verhalten des Menschen auf seine Natürlichkeit zu gründen. So sehr sie daher im Einzelnen von einander abweichen, so trugen sie doch gemeinsam dazu bei, dass die griechische Bildung wenigstens seit Alexander dem Grossen überall auf jenes Gesetz der Natürlichkeit sich gründete. Die Herrschaft, welche sich die griechische Bildung über den cultivirten Theil Europa's und Afrika's, sowie über Asien bis an den Indus errang, war überall mit einem Siege über den Glauben an eine unmenschliche und körperliche Götterwelt und an ein anderswoher, als von der Natur des Menschen stammendes Sittengesetz verbunden. Die Natürlichkeit der Sitten wurde in weiten Kreisen Sittenlosigkeit, die Vergeistigung der Gottesidee Aufhebung derselben. Der Widerspruch, welchen die Stoiker gegen beide Extreme in That und Lehre erhoben, weckte den Zweifel der Akademie, in welchem sich die Erschöpfung des menschlichen Geistes in der Erforschung der Wahrheit in göttlichen und menschlichen Dingen deutlich genug aussprach, um die „Fülle der Zeit" zu bezeichnen. Da nahm das ewige Wort Gottes selber Menschengestalt an, um den Zweifel zu überwinden und einen Grund zu ewig dauernden Thaten zu legen.

7. So hilft uns die der Zeit verfallene Entwicklung des Heidenthums den Gang der Offenbarung selber messen. So weit wir die heidnische Cultur und Religion zurückverfolgen können, so weit haben wir ein äusseres Maass für den Verlauf der Offenbarung und zugleich eine äussere Bestätigung für die Thatsachen, worauf sie sich stützt. Der fernste Punkt, bis zu welchem zurück dieses Maass reicht, ist der Eintritt der Kinder Israels in Egypten. Von dieser Zeit an werden auch die historischen Nachweisungen der Offenbarungsurkunden vollständiger, zusammenhängender. Darum könnte die Geschichte der Offenbarung füglich mit Moses oder dem Eintritte Jakobs in Egypten begonnen werden.

Doch ist der biblischen Erzählung von den vorangehenden Zeiten der geschichtliche Charakter nicht abzusprechen. Dreifache Bürgschaft haben wir für die Glaubwürdigkeit derselben.

a) Während wir bei den nichtisraelitischen Schilderungen der Urzeit überall die Nachweisung der Zeugen vermissen, durch welche wir die Wahrheit der Überlieferung vermittelt

denken können, haben wir hier eine bestimmte Reihe der Patriarchen, gleichsam als Antwort auf die Frage: auf welchem Wege die Kunde der wenigen erzählten Thatsachen auf die spätere Zeit herabgekommen sein könne?

b) Allerdings reicht dieses Zeugniss für den Bericht über die Schöpfung nicht hin, da diese Thatsache über alle menschliche Erinnerung hinausgeht; dieser kann nur durch die prophetischen Eigenschaften des Verfassers verbürgt werden. Daher hängt die erkennbare Gewissheit dieses Berichtes ab von der spätern Erprobung jener Eigenschaften an Moses und an andern Propheten,[1]) welche irgendwie diesen Bericht bestätigt haben.

Die spätere Geschichte der Offenbarung nimmt diesen ältesten Bericht gleichsam auf die Schulter und erhebt ihn durch ihre Gewissheit zur unzweifelhaften Sicherheit, und zwar nicht bloss bei ausdrücklicher Hinweisung auf denselben, sondern auch, und noch mehr, durch den innern Zusammenhang, welcher sich zwischen den Thatsachen aus der ältesten Zeit und zwischen jenen der spätern Jahrhunderte zeigen wird.

In dem Maasse, als wir im spätern Verlaufe der Geschichte die einfachen Folgen von demjenigen wahrnehmen, was hier als ursprünglicher Anfang dargestellt wird, steigt das Vertrauen zu der Wahrhaftigkeit dieses Berichtes.

c) Dazu kommt der wichtige Umstand, dass in dieser kurzen Darstellung der Urzeit bedeutende Wahrheiten ausgesprochen werden, deren wissenschaftliche Ermittelung ein Ruhm der Gegenwart ist, hingegen im Alterthume unmöglich war.

So ist im Schöpfungsberichte eine Reihenfolge der organischen Wesen aufgestellt, deren Nachweisung die Geognosie und Naturgeschichte zu ihren schönsten Resultaten rechnet.

In der Völkertafel sind Nationen als Verwandte bezeichnet, die erst durch die neuesten Ergebnisse vergleichender Sprachforschung auf einen gemeinsamen Stamm zurückgeführt werden konnten, — Griechen, Germanen, Arier, Slaven.

Auf solche Art sind wir berechtigt, die biblischen Nachrichten von der Erschaffung der Welt und des Menschen, sowie von dem ersten Zeitalter an die Spitze der seit Moses in fester, klarer Ordnung verlaufenden Geschichte der Offenbarung treten

[1]) Vergl. Isai. 40, 21. הלא הגד מראש לכם Ebend. 40, 14. Job. 48, 4. Wo warst du, als ich die Erde gründete? Hebr. 11, 3. πίστει νοοῦμεν u. s. w.

zu lassen. Nehmen wir von Moses an die mit dem Einflusse verschiedener Cultursysteme zusammenhängenden Veränderungen im israelitischen Volke als Zeitmaass und ordnen wir voran die patriarchalische Geschichte nach den klaren Epochen, welche durch die Schöpfung, Sündfluth und Erwählung Abrahams gegeben sind, so erhalten wir folgende Abschnitte:

I. Schöpfung und Uroffenbarung. Von Adam bis Noe.

II. Sündfluth. Noachische Völkeroffenbarung. Von Noe bis Abraham.

III. Patriarchalische Offenbarung. Von Abraham bis Moses.

IV. Die mosaische Offenbarung unter egyptischem Einflusse. Führung durch die Wüste.

V. Kampf der mosaischen Offenbarung mit der phönizisch-babylonischen Religion. Von Josue bis Cyrus; oder vom Einzuge der Israeliten in das Land Canaan bis zum babylonischen Exile.

VI. Erneuerung und endliche Erschöpfung des Volkes Israel unter persischem und griechischem Einflusse. Von Esra bis Christus.

VII. Christus in seinem Lehren, Wirken und Leben.

VIII. Verbreitung der Lehre und Wirkung Christi durch die Apostel bis zur Zerstörung Jerusalems.

In diesen Abschnitten bewegt sich die Geschichte der biblischen Offenbarung, oder was beinahe dasselbe ist, des auserwählten Volkes vom Anfange bis zum Ende. Im Verlaufe dieser Geschichte muss auch von den einzelnen Büchern der Bibel die Rede sein; denn dieselben haben auf das geistige Leben des Volkes Einfluss geübt.

Insofern aber die Gesammtheit dieser Bücher, das heisst, die Bibel als Ganzes, ein vorzügliches Mittel war, die von den Propheten und Aposteln mündlich begonnene Verkündung der Offenbarung schriftlich fortzuführen und insofern die Bibel die vorzüglichste Urkunde der in den genannten acht Abschnitten dargestellten Geschichte der biblischen Offenbarung ist, schliesst sich als neunter Abschnitt am Ende

IX. eine Geschichte der Bibel an, worin die Sammlung der einzelnen Bücher, ihr heiliges Ansehen, die Übersetzungen, die verschiedenen Arten ihrer Erklärung geschildert werden.

Erster Abschnitt.

Schöpfung und Uroffenbarung.

K. I. Erschaffung der Welt durch Gott. Verhältniss von Gott, Welt und Menschheit.

Die Frage über den Ursprung des Weltalls und insbesondere der Erde mit dem Menschen ist im Alterthume oft und auf verschiedene Weise behandelt worden. Viele Denker und Naturforscher, namentlich unter den Griechen, sind dabei von der Grundvorausetzung einer ewigen Natur ausgegangen, in welcher Ursache und Wirkung stets im Zusammenhange eines blinden Nothwendigkeitsgesetzes stehen. Von dieser ersten Annahme beherrscht, verfolgten sie die Kette der Wirkungen von der Oberfläche der Sichtbarkeit aus bis zu einem ersten Gliede oder mehrern Gliedern.[1]) Durch die verworrenen Sagen mehrerer Völker von der Entstehung der Dinge schimmern bewusste, göttliche Urheber durch.[2]) Die Bibel dagegen geht mit Entschiedenheit von der Gewissheit Eines persönlich lebendigen Gottes aus, als dessen freies Werk die

[1]) Die Kosmogonieen dieser Art waren schon zur Zeit Plato's (s. den Timäus) zahlreich.

[2]) Bruchstücke phönizischer und babylonischer Kosmogonieen stellt Movers (Untersuchungen über die Religion der Phönizier u. s. w. Bonn 1841. S. 268. ff. u. s. w.) zusammen. Am Anfange des Gesetzbuches von Manu findet man eine altindische, am Anfange des Bundehesch die persische Kosmogonie.

Schöpfung insofern erscheint, als er den Grund zu jener Gesetzmässigkeit legt, welche als Natur vor uns steht.

Die Lehre von der Schöpfung ist so vorgetragen, dass ihre Glaubwürdigkeit von der Erprobung der spätern Offenbarung abhängt; doch muss es von vornherein Vertrauen einflössen, dass im Schöpfungsberichte weder die Unruhe und wortreiche Unstätheit der bloss menschlichen Erforschung sich kund gibt und noch weniger die Spur kühn dichtender Einbildung zu finden ist. Wir erhalten da auf eine Frage, für welche die Muthmassung vielerlei Antworten hat, einen Aufschluss, der den Vorwitz im Einzelnen ziemlich unbefriedigt lässt und nur im Allgemeinen die ewige Macht und Selbstständigkeit Gottes, die Würde der Natur und des Menschen in einer Weise feststellt, dass der Mensch sein kleines Wirken zum Ganzen ordnen kann.

Die Wahrheiten, welche hier ausgesprochen werden, stimmen zur folgenden Geschichte der Offenbarung, welche den Plan einer göttlichen Erziehung des Menschengeschlechtes enthält, wie eine passende Vorhalle zu einem grossen Tempel. Die folgenden treten am deutlichsten hervor:

Gott war, ehe die Welt war. Er ist etwas anderes, als die Welt, denn sie ist sein Werk. Gott ist ein persönliches Wesen, denn er redet und handelt.

Gott hat die Welt nach einer bestimmten Ordnung geschaffen, zuerst die geistige Welt, den Himmel im höhern Sinne und den Stoff, welcher anfangs den Namen Erde im weitern Sinne des Wortes führt.

Den Stoff, der anfangs in einem flüssigen, form- und lichtlosen Zustande war, und darum den Namen der Gewässer führt, hat er nicht nur gestaltet, sondern er hat in ihm neue Schöpfungen hervorgebracht, nämlich das, was die Thiere und was den Menschen belebt. Auf vier Gebiete wird demnach von der heiligen Urkunde das Wort: Schaffen angewendet: 1) auf den Himmel oder die Geisterwelt, 2) auf die Erde oder die Gesammtheit des Stoffes (1, 1.), 3) auf die Thiere (1, 21.), 4) auf den Menschen (1, 27.). Alle übrigen Unterschiede in der sichtbaren Welt erscheinen nur als Bildungen, Gestaltungen, nicht als wesentlich verschiedene Schöpfungen.

Gott brachte sämmtliche Schöpfungen, Gestaltungen und Naturkräfte im Verlaufe einer gewissen Zeit mit bestimmten Abschnitten oder Übergängen hervor. Die Abschnitte der

Schöpfung waren im Ganzen sieben; nachdem in sechs Perioden theils die unmittelbare Schöpferkraft, theils eine entferntere Einwirkung Gottes die ganze Welt hervorgebracht hatte, stand das Ganze mit einer sich selbst treibenden Lebenskraft da. Das Naturgesetz war vollendet mit seinem strengen Gange. Das war die Ruhe Gottes. Diese Aufeinanderfolge von sechs Perioden göttlicher Schöpferthätigkeit mit darauffolgender Ruheperiode ist der Grund der spätern Wochenfeier.[1]) Der Mensch arbeitet sechs Tage und feiert am siebenten. Da lässt er Gott wirken, giebt sich der Wirkung Gottes hin, während Gott durch die Abschliessung seiner Thätigkeit den Menschen und die Naturkräfte wirken liess.

Die Absicht des heiligen Schriftstellers, in den sieben Abschnitten der Schöpfung das Vorbild der Woche zu geben, erklärt uns den Ausdruck: „Tag," welchen er für jeden jener Abschnitte anwendet. Er will eine Gotteswoche schildern. Wie lang ein Tag dieser Gotteswoche nach unserem Masse gewesen sei, lässt sich nicht bestimmen; der heilige Dichter sagt: Tausend Jahre sind vor deinen Augen wie der gestrige Tag (Psalm 89 [90], 4.).[2])

Wenn also die Geologie Jahrtausende für die Gestaltung und Umgestaltung der Gebirge vor der Erscheinung des Menschen auf der Erde in Anspruch nimmt, so verstosst sie nicht gegen die biblische Lehre von der Entstehung der Erde. Der Schöpfungsbericht hat sich nicht zur Aufgabe gestellt, die Fragen der Naturforscher über den Ursprung der Dinge zu beantworten. Nur durch die biblische Lehre von der stufenweisen Entstehung der Welt ist den Ergebnissen der Naturkunde vorgegriffen.[3]) Es ist, als sollte dadurch ein Unterpfand der Wahrhaftigkeit gegeben werden, damit diejenigen Lehren, auf welche das Hauptgewicht gelegt wird, desto bereitwilliger angenommen würden.

Diese sind zwar wenig an Zahl, aber gewichtig vermöge ihres Einflusses, sie hauchen aller Wissenschaft der uns umge-

[1]) Genes. 2, 3. ויקדש אתו Vgl. Exod. 20, 11.

[2]) Dass wenigstens die ersten drei „Tage„ der Schöpfungswoche nicht Tage von vier und zwanzig Stunden waren, erhellt schon daraus, dass erst am vierten „Tage" die Sonne und der Mond geschaffen wurden.

[3]) Vgl. die Theorieen der Erde von Dr. J. N. Fuchs. 1838.

benden Natur und aller Kunde des Menschen von sich selbst gleichsam erst die Seele ein. Besonders wichtig ist folgende Lehre:

Die ganze Natur ist Gottes Werk, sie ist als solches gut. Diese Wahrheit von der ursprünglichen Güte der ganzen Schöpfung wird nicht nur einschliesslich (1, 31.) hinsichtlich des Ganzen ausgesprochen, sondern auch im Einzelnen und zwar bei sechs Abschnitten, bei der Hervorbringung des Lichtes (1, 4.), der Lande und Meere (1, 10.), der Kräuter (1, 18.), der niedern (1, 21.) und der höhern Thiere (1, 25.). Offenbar lag dem Verfasser der Schöpfungsurkunde viel daran, das ganze All als schönes, gutes Werk Gottes darzustellen. So wurde die finstere Vorstellung von einer dem guten Gotte gleich mächtig gegenüberstehenden bösen Gottesmacht, wie dem egyptischen Typhon und seinen Creaturen, von vornherein abgewiesen. Kein Stern, kein Thier, kein Element kann als durch sich bös und unheilvoll angesehen werden, denn das ganze All ist das gute Werk des einen guten Gottes.

Auf Erden ist dem Menschen von Gott grosse Gewalt verliehen; er soll über die ganze Erde herrschen (1, 28.). Er ist das Ebenbild Gottes, denn „Gott schuf den Menschen nach seinem Bilde; nach dem Bilde Gottes schuf er ihn, Mann und Weib schuf er sie“ (1, 27.).

Mit diesen wenigen Zügen zeichnet die heilige Schrift Gottes Verhältniss zur Welt und zum Menschen.

Das Gewicht dieser wenigen Lehren fühlen wir freilich nicht unmittelbar, indem uns von Jugend an diese Grundwahrheiten eingeprägt wurden und wir durch sie die Welt anzuschauen gewohnt sind.

Aber wenn wir uns jene heidnische Vorstellung näher rücken, welche zur Zeit Moses und noch später, in Egypten, Phönizien und Babylon herrschte und wovon die brahmanische Religion zur Stunde noch ein zusammenhängendes Bild darbietet, dann erkennen wir die hohe Wichtigkeit der mosaischen Lehre von Gott, Welt und vom Menschen. Der grosse, im Heidenthume weit verbreitete Wahn von einem unfreien, in lauter Nothwendigkeit oder Willkühr waltenden göttlichen Wesen ist aufgehoben. Die Furcht vor einer blinden Macht des Zufalls, vor einer dem Menschen unheimlichen Urmaterie und mancher verwandte Irrthum, der wie ein Alp auf den Heidenvölkern lag, ist durch die mosaische Lehre vertrieben, der Mensch blickt

frei in der Schöpfung um und zum Himmel auf; denn der persönliche, lebendige, allmächtige Gott ist Schöpfer der Welt und der Mensch von ihm mit hoher Macht ausgerüstet.

Durch die wichtige Lehre von der Machtvollkommenheit, welche Gott auf den Menschen gelegt hat und von der Gottebenbildlichkeit seines Wesens wird der Mensch von den falschen Schrecken eines in der Natur liegenden Schicksals weggelenkt und aufgefordert, in seiner eigenen Seele den Grund alles Schreckens und alles Trostes zu suchen. Die freie Sittlichkeit tritt an die Stelle einer heidnischen Schicksalsfurcht.

Damit ist in einem grossen Überblicke über die ganze Welt diejenige Mitte gefunden, von welcher alles Wohl und Weh des Menschen ausgeht und auf welche sich die Offenbarung vorzugsweise bezieht: die geistige und sittliche Bildung des Menschen.

Auf diese geht nun die Schöpfungsurkunde im zweiten Abschnitte ein. Wir erhalten hiebei zuerst eine genauere Darstellung über die Entstehung des Menschen und seine Stellung; namentlich, dass nicht sogleich am Anfange Mann und Weib erschaffen wurde, sondern der Mann allein.

K. II. Ursprüngliche Ausstattung des Menschen zu seiner sittlichen Bildung.

Um uns die Ausstattung des Menschen für seine sittliche Bildung näher zu vergegenwärtigen, geht der Verfasser (2, 4 ff.) der heiligen Urkunde wieder auf dessen Erschaffung zurück und berichtet uns Mehreres, was bei dem grossen Überblicke im ersten Abschnitte übergangen war. Die Schöpfung des Menschen geschah nach diesem zweiten Abschnitte zu einer Zeit, da kein Laub und Gezweige und kein grünes Gras da war und die Erde nicht von Regen befeuchtet war. Als ein Dunst von der Erde aufgestiegen und der Boden befeuchtet war, bildete Gott den Menschen von der Erde und hauchte ihm einen Geist ein (V. 5. 6.). Diese Darstellung ergänzt von dem Standpunkte der nähern Entstehungsgeschichte des Menschen die frühere allgemeine, übersichtliche Schilderung der Entstehung der Welt mit sammt dem Menschen. Auf den ersten Blick scheint allerdings ein Widerspruch zwischen dem ersten und zweiten Kapitel zu herrschen; dort sind die Pflanzen (1, 11.) als am drit-

ten Tage, also lange vor dem Menschen geschaffen dargestellt, hier wären vor der Erschaffung des Menschen noch keine Zweige, kein Laub und Gras auf Erden sichtbar gewesen. Allein dieser letztere Ausdruck schliesst nur soviel in sich, dass die Pflanzen noch geschlafen haben, gleichsam wie im Winter. Die Urkunde will nicht mehr sagen, als: „Die Pflanzenwelt grünte und blühte erst, als der Mensch erschaffen ward.“ So ergänzt der zweite Abschnitt die Mittheilungen des ersten.

Eine weitere Ergänzung liegt in der Nachricht von der Wohnstätte, die Gott für den Menschen über dem allgemeinen Zustande der Natur bereitete und wohin dieser aus der ursprünglichen Heimath seiner Entstehung versetzt ward (2, 8.). Es ist ein Garten in Eden, seit langer Zeit Gegenstand nicht nur frommer Sehnsucht, sondern auch einerseits des Vorwitzes, andererseits des Zweifels. Was wir mit Sicherheit aus der Urkunde entnehmen können, ist diess, dass Eden ein hochgelegener Ort war. Der Name Eden deutet zwar nach seiner gewöhnlichen Bedeutung auf Wonne hin, hat aber auch den Sinn der Höhe. Von grösserem und entscheidendem Gewichte für die hohe Lage dieser Örtlichkeit ist der Umstand, dass vier grosse Ströme dort ihren gemeinsamen Ursprung haben sollen. Daher ist der Name, unter welchem wir das Eden kennen: „Paradies“ ganz passend, wenn er gleichbedeutend mit Hochland ist.[1])

Was für ein Hochland will uns aber die heilige Urkunde als denjenigen Ort bezeichnen, welchen Gott dem Menschen nach der Erschaffung zur Wohnung anwies? Diese Frage kann nur nach dem Namen der Flüsse beantwortet werden, welche aus dem Paradiese entsprangen. Auch die Ländernamen, welche diesen Flüssen beigefügt sind, dienen, um uns zurechtzuführen. Zwei von diesen Flussnamen sind unzweifelhaft klar, der vierte: Pherath, Euphrat, und der dritte: Hiddekel, Tigris. Der letztere ist noch näher dadurch kenntlich gemacht, dass es von

[1]) Im Sanskrit heisst parâ hoch oben, dêsa Land. Der heilige Ephrem stellt das Paradies so hoch dar, dass die Wasser der Sündfluth, die doch über die Gipfel der höchsten Berge weggesprungen seien, nur den Fuss des Paradiesberges zu küssen gewagt hätten. Opera syriaca t. III. p. 563. Spiegel erklärt indessen pardes aus pairidaêza, „Umhäufung,“ woraus er den Begriff: Umzäunung ableitet. Avesta I. S. 293.

ihm heisst, er fliesse an der Vorderseite von Assyrien vorüber (V. 14.). Demnach gehört Hocharmenien jedenfalls zu dem Hochlande Edens. Indem der Verfasser den Fluss Hiddekel (Tigris) durch Assyrien näher bestimmt, dürfen wir annehmen, dass auch die übrigen Namen auf die Ortsverhältnisse nach der Fluth sich beziehen. Wo finden wir aber die beiden Flüsse Pischon und Gihon? Der erstere dieser Flüsse ist dadurch näher bestimmt, dass von ihm gesagt wird, er winde sich durch das Land Chavilah und in diesem Lande sei das Gold, und das Gold dieses Landes sei gut, und das Bdolach sei dort und der Stein Schoham. Diese Charakteristik des Stromgebietes vom Pischon hat schon längst die bedeutendsten Erklärer darauf geführt, Pischon müsse ein indischer Fluss sein, da Indien im ganzen Alterthume für das Goldland, sowie für die Heimath der Edelsteine und Spezereien galt. So fand sich Flavius Josephus veranlasst, unter Pischon den Ganges zu verstehen. Gleicher Meinung sind Moses von Chorene, Eusebius, der heilige Hieronymus und Augustinus. Das wesentliche dieser Auffassung kann kaum beanstandet werden, nämlich dass wir einen indischen Strom unter Pischon zu verstehen haben. Nur möchte ich statt des Ganges den Hyphasis setzen, weil dieser der Bedeutung und dem Klange nach mit Pischon zusammenstimmt und nicht nur wie die Ganga seinen Ursprung in jenen Himâlajahöhen[1]) hat, welche der Indier als Sitz des Kuwera, des Gottes der Schätze, denkt, sondern auch weil wirklich noch bis jetzt sich an seinen Ufern goldhaltiger Grund und in seinen Wellen Goldsand zeigt. Er heisst jetzt Setledsch, der alte Name hat sich in einem Nebenflusse Bias erhalten.[2])

[1]) Der Kaïlasa heisst geradezu Kuweraatschala, Kuweraberg. Der Gott Kuwera ist nicht bloss dem Namen, sondern auch der Sache nach mit den Goldhämmerern *Κάβειροι* verwandt, die Lautähnlichkeit mit Chavilah ist zufällig.

[2]) Im Indischen heisst Hyphasis der Vipâsa, der Fessellose, Ungezügelte. פישון von פוש kann das Gallopiren des Pferdes bedeuten. Beachtenswerth ist, dass sich an den Ufern des Hyphasis noch gegenwärtig Fasanen in wildem Zustande in Wäldern finden. Ritter, Erdk. II. Aufl. 3, 769. Auch der bedeutendste Zufluss des Setledsch auf tibetischem Gebiete: Vaspa (Ritter 3, 770. 774.) weist vielleicht auf Pischon hin, wenn der Zusatz pa nicht zum Stamm gehört. Ueber Edelsteine am Setledsch s. Ritter 3, 672. 683.

Von diesem Flusse an nordwärts wohnten die Darden oder Dardi, jenes goldgrabende Volk, das eben so berühmt ist bei den Griechen, wie bei den Indiern. Das Gebiet, welches der Hyphasis umzieht, kann füglich im Hebräischen Chavilah genannt werden. Chavilah ist nämlich die hebräische Bezeichnung für ein treffliches, mächtiges Land.[1]). Daher wird mit diesem Namen ein Theil des glücklichen Arabiens (Genes. 10, 29. 25, 18. 1. Sam. 15, 7.) und, wie wenigstens wahrscheinlich ist, eine Gegend am perlenreichen persischen Meerbusen bezeichnet; (Genes. 10, 7. 1. Chron. 1, 9.) und wie Fürst annimmt, das Land von da an bis gegen Indien hin. Kein hebräisches Wort konnte geeigneter sein, das indische Schatzland zu bezeichnen, zumal da der rein hebräische Name Chavilah nicht nur dem Sinne, sondern auch dem Klange nach mit dem indischen Namen des goldreichen Gebietes am obern Induslaufe übereinkommt.[2])

Unter Pischon wäre demnach der bedeutendste Nebenfluss des Indus, der Hyphasis zu verstehen. Unter Gihon dagegen nöthigt uns der Beisatz: dass dieser Fluss sich durch das Land Cusch winde, weit nach Südwesten zu blicken, denn Cusch ist Aethiopien. Nimmt man diesen Namen nach der gewöhnlichen Bedeutung, so wird man unter G i h o n keinen andern Fluss verstehen, als den Nil, dessen östlicher Hauptarm bei den Abyssiniern noch in der neuern Zeit Gejûn heisst. Man könnte allerdings an den Indus denken. Am Indus finden sich nicht bloss bis auf den heutigen Tag Gegenden, welche den sonst nirgends in der Wirklichkeit vorkommenden Namen Cusch tragen, sondern hier erhalten wir auch eine Aufklärung über die Bedeutung dieses Namens, die man anderseits vergeblich gesucht hat. Oestlich

[1]) Vgl. חַיִל, חֵיל, אִישׁ חַיִל. Die Bildung wie עֱוִיל, אֱוִיל דוִיד. Im Arab. heisst חוילה Macht, nach eigenem Gutdünken zu leben. חולה Macht, Gewalt.

[2]) Suvarna- (gotra) gutfarbiges, gutgoldiges (Feld, Gebirg oder Land) ist ein Wort, das auf jedes gold- und edelsteinreiche Land passt. Insbesondere wird ein Gebiet auf der Nordseite des Himâlaja, am obern Indus so genannt. S. Lassen in der Zeitschrift für Kunde des Morgenlandes IV. 1842. S. 366. Die Chinesen machen durch Umlaute Sufala daraus. Der Hebräer konnte Havala daraus machen. — Uebersetzung, jedoch ohne Assonanz, könnte Chavilah auch von der einheimischen Benennung Indiens und Altpersiens sein, nämlich von Ârja.

von den Mündungen des Indus ist nämlich die Halbinsel Cutsch und der Golf von Cutsch. Am mittlern Lauf des Indus, auf der Westseite ist die Gegend Cutsch-Gandava. Im Indischen heissen diese Gegenden Katschha, Katschha-Gandava.[1]) Denselben Namen führt das Gebiet im Norden der Salzkette am obern Laufe des Indus.[2]) Der Indus d. h. der westlichste Fluss der Pentapotamia, in welchen alle übrigen übergehen, könnte also als derjenige gelten, welcher sich durch das Land Cutsch windet. Jener Name, welcher im Sanskrit für Cusch steht, heisst: Meerland, Sumpfland.[3]) Die Bewohner der sumpfigen Waldreviere am Indus sind bei den arischen Indiern ebenso angesehen, wie die Cuschiten bei den Hebräern, die Mohren bei uns. Dies alles scheint hinzureichen, um die Quellen der beiden ersten Flüsse des Paradieses im Himalâja zu suchen. Es käme hinzu, dass nach dieser Auffassung die Ströme von Eden in guter Ordnung von Ost nach West aufgeführt werden: 1) Hyphasis (Pischon); 2) Indus (Gihon); 3) Tigris; 4) Euphrat. Doch sprechen die einfachen und bessern Gründe dafür, im Gihon den Nil[4]) zu erkennen. Dadurch erhält die biblische Vorstellung vom Ursprung des Menschen eine grossartige Gestalt. Es wäre nämlich dem Menschen am Anfange jenes asiatische Hochland zur Wohnung angewiesen worden, dessen Ausdehnung im Osten durch die Quellen des Indus, im Westen durch jene des Euphrat und Tigris, also einerseits durch den Kailâsa im Himâlaja, andererseits durch den Ararat in Armenien bestimmt ist und es käme das Nilland bis zu den Alpen Abyssiniens hinzu. Das wäre Eden im weitern Sinne des Wortes. Eden im engern Sinne des Wortes, genauer der Garten von Eden ist nach der Bibel durch eine höhere Cultur geschmückt gewesen, als die der ganzen übrigen Erde war. Während der Pflanzenwuchs der ganzen sonstigen Erde einfaches Ergebniss des allgemeinen Schöpfungsactes ist, wurde das Paradies in einer ganz besondern Weise göttlicher Einwirkung gepflanzt. Für die Lage der

[1]) Lassen, indische Alterthumskunde I. S. 104.

[2]) Ebend. S. 95.

[3]) S. Lassen, indische Alterthumskunde I. S. 104. und Wilson, dictionary I. ed. S. 144.

[4]) Vgl. Γηών Nil nach den LXX zu Jerem. 2, 18. und Sirach 24, 27.

nähern Wohnstätte des ersten Menschen in dem weit ausgedehnten Hochlande Eden ist es von Wichtigkeit, dass die Schrift sagt, Gott habe in Eden einen Garten gepflanzt von Morgen her,[1]) so dass die besondere Ausschmückung des genannten Hochlandes auf der östlichen Seite begonnen hätte und der Ursitz des Menschen nicht ferne vom Hindukusch zu suchen wäre.

Diess scheint uns die sicherste Auffassung der biblischen Nachricht vom Paradiese zu sein.[2]) Indess ist es für die Erkenntniss des ersten Zustandes des Menschen hinreichend, das festzuhalten, was unzweifelhaft sicher steht, nämlich dass Adam von der Stätte seiner Erschaffung und ersten Gestaltung durch Gott in eine hohe Örtlichkeit übertragen wurde, welche morgenwärts von Palästina lag und sich durch eine Pflanzenwelt höherer Art, als die des übrigen Erdbodens war, auszeichnete. Die Bestimmung des Menschen an diesem Orte ist zum Theil durch die Worte ausgesprochen, er solle das Paradies bauen und behüten (2, 15.).

An ein Bauen jener mühsamen Art, wie es der Mensch im jetzigen Zustande übt, kann man darum nicht denken, weil diese knechtische Anstrengung ausdrücklich als unterscheidendes Merkmal des gefallenen Zustandes dargestellt wird. Es muss eine mühelose Art des Bauens gewesen sein.

Auf mühelose Art konnte der Mensch zunächst im leiblichen Genusse die Natur erbauen. Durch das Essen verwandelt der Mensch die Speise in sich. Allerdings ist diese Verwandlung dann keine Erhebung, kein Aufbauen der genossenen Naturprodukte, wenn der Mensch geistig und leiblich unter der blühenden Natur steht. Aber im Zustande geistiger Unschuld und leiblicher Erstlingskraft aus Schöpferhand war es eine Erbauung für die Natur, vom Menschen genossen zu werden. Die Natur wurde erbaut zum Menschen und, soweit der Mensch an Gott dachte, Gott zugewendet. Der Genuss der Natur war eine Art von Opferdienst.

[1]) Genes. 2, 8. גן בעדן מקדם.

[2]) Nach Josephus ist der Pischon soviel als Ganges (s. bhîschma - sû bei Wilson), Gihon ist der Nil, Euphrat und Tigris bleiben in ihrer bekannten Bedeutung. Die drei welthistorischen Stromgebiete des Indus (oder der Ganga), des Euphrats und Nils weisen auf die Anfänge der menschlichen Cultur hin.

Wenn es feststünde, was Viele angenommen haben und was schon Sirach (17, 7. 8.) anzudeuten scheint, dass Adam mit einem die Natur durchschauenden Blicke ausgerüstet war, so würde er durch Anschauen der ihn umgebenden Geschöpfe die Natur in seinem Geiste, in der vollkommensten Weise haben erbauen können. Durch ihn wäre aller Sinn, den Gott in die Steine, Pflanzen und Thiere gelegt hat, erkannt und in der Betrachtung zu Gott zurückgewendet worden. Das wäre zu gleicher Zeit eine geistige Vollbringung der Natur, ein Ausbauen der Natur, wie eine Förderung und Erbauung des eigenen Wesens und eine Gottesverehrung hoher Art gewesen.

War aber Adam nicht mit der Gabe der Naturdurchschauung geschmückt, so war jedenfalls das Denken über die Natur ein geistiges Bauen. Insofern dann nicht bloss das Leben in der Natur sich zeigte, sondern beim Missbrauche auch der Tod, war das Denken über die Natur auch ein Hüten derselben.

Wir müssen jedoch bei der Erörterung über die Aufgabe, welche der Mensch der äussern Natur gegenüber hatte, um so mehr zurückhaltend sein, je kürzer sich die heilige Urkunde darüber äussert. Sie legt den Hauptnachdruck auf die geistige Ausbildung des Menschen in sich, in welcher wir eine Pflege des Erkennens und Redens einerseits und des Wollens andrerseits zu unterscheiden haben.

Von diesen beiden Gebieten ist das des sittlichen Wollens sehr stark bevorzugt, doch ist auch das erstere nicht vernachlässigt, insofern uns an der Übung des Sprechens die erste geistige Thätigkeit des Menschen anschaulich gemacht wird. Obwohl nämlich die heilige Schrift keine ausdrückliche Belehrung über den Ursprung der Sprache giebt, so veranlasst sie uns doch, eine Vorstellung darüber zu haben. Wie immer wir das Reden Gottes zu den Menschen denken mögen, wovon die heilige Urkunde spricht, so muss es doch jedenfalls eine solche Einwirkung Gottes auf den Menschen gewesen sein, wodurch dieser zu bestimmten Gedanken kam. Der Mensch wurde von Gott angeredet und das war die erste Erziehung zum Sprechen. Die erweckte Kraft der Gedankenbezeichnung durch Laute wurde in göttlicher Anregung zunächst an der Natur geübt. Der Mensch gab den Thieren Namen (2, 19. 20.). Das war ein geistiges Pflegen und Bauen der Natur und der eigenen Kraft. Je mehr aber auf solche Art der Mensch seiner eigenen

geistigen Kraft bewusst wurde, desto mehr konnte er auch fühlen, dass er für sich allein nicht einmal sich seiner eigenen Kraft durch die Sprache bemächtigen könne. Alle Naturlaute geben noch keine wahrhaft menschliche Sprache: „Für Adam fand er keine Hülfe ihm entsprechend“ (V. 20.). In diesem Zustande der Sehnsucht[1]) bildete Gott aus dem Leibe des ersten Mannes das Weib und führte sie ihm zu. Jetzt erst war die Sprache in vollkommen menschlicher Weise möglich und der Dichter hat sicher eine Wahrheit ausgesprochen, wenn er in Adam beim ersten Anblicke des Weibes die Sprache wie eine Quelle entspringen lässt.[2]) Durch die Sprache konnte sich der Geist fortan nicht bloss offenbaren, sondern auch üben. Die nächste Gelegenheit zu dieser Übung bot die Ehe, welche jedoch auch für sich eine kurze Erwägung verdient.

Die Hülfe des Weibes galt zunächst dem Gemüthe und dem Reiche des Wortes. Diess geht aus der Anreihung der Erschaffung des Weibes an die Erzählung von der Sehnsucht Adams hervor, welche entstand, als er den Thieren Namen gab. Damit ist aber nicht die ganze Bestimmung des Weibes ausgedrückt, welche vorzüglich in der Ehe sich zeigt, und zwar zunächst in der geistigen Seite derselben. Nicht zufällig sollten sich die Menschen zusammenfinden, ihr Zusammengehören im Allgemeinen hat Gott durch Erschaffung eines einzigen Menschen ausgedrückt und das engere Zusammengehören von Mann und Weib durch das geheimnissvolle Band der gegenseitigen Anziehung, das er in die von ihm gegründete Geschlechtsliebe webte. Dieser geistige Reiz der wechselseitigen Mittheilung war ein vollkommenes Mittel, den Menschen ganz zu sich selbst zu bringen, dass er Alles aus sich erweckte, dessen er geistig fähig war. Somit war er auch ein Mittel, der ganzen Aufgabe der Erbauung der Natur, geistig und leiblich sich nach der ganzen Fülle angeschaffener Kraft zu bemächtigen.

Gegründet auf die geistige Hülfe, die das Weib dem Manne bot und bietet, ist die leibliche Hülfe die Vollendung der gan-

[1]) Der tiefe Schlaf (תרדמה), während dessen das Weib aus Adam gebildet ward, wird von mehreren Alten als Ekstase gedeutet. Sprachlich lässt sich gegen diese Deutung nichts einwenden. Bened. XIV. dissertat. de canoniz. v. II. XIII. §. 4. S. 343. v. III. S. 201.

[2]) σοφοῖς δ' ἠμείβετο μύθοις Αὐτομάτοισι ῥέουσιν. Sybill. or. I. 2.

zen Ausrüstung des Menschen für seine Bestimmung. Durch sie konnte sich der Mensch selbst fort und fort erbauen, nachdem der Schöpfer die Kraft und das Gebot hiezu gegeben hatte. „Gott segnete sie und sprach zu ihnen: Seid fruchtbar und mehret euch und füllet die Erde und unterwerfet sie" (1, 28.). Das eheliche Verhältniss war sicher von Anfang an ein viel höheres, reineres, als jetzt, da die Leiblichkeit in einem vollkommeneren Zustande war. Doch wird es nimmer möglich sein, diesen höhern Zustand, welcher durch die Nähe des Baumes des Lebens (3, 22. vgl. 2, 8.) und durch unschuldvolles Unbekanntsein mit Allem, was beschämt, ausgedrückt ist, genau zu bestimmen.

Es genügt uns zu wissen, dass der Mensch am Anfange leiblich so ausgestattet war, dass er unsterblich bleiben konnte. Seine geistige Ausstattung ist in ihrer höchsten Würde dadurch bezeichnet, dass der Mensch nicht nur Ahnungen von Gott hatte, sondern bestimmte Erkenntniss über das Dasein Gottes und seine Macht, und endlich dadurch, dass er mit Gott verkehrte. Die Art dieses Verkehres ist nicht näher angegeben, wird aber durch die prophetischen Zustände von Moses, Isaias und andern Vermittlern göttlicher Offenbarung beleuchtet. Vollendet sollte die Beziehung zu Gott dadurch werden, dass der Mensch nicht nur von Gott wüsste, sondern sich freiwillig ihm hingäbe; durch die freie Entscheidung für Gott sollte der Wille seine höchste Ausbildung erhalten. Der Beruf zur freien Hingabe an Gott drückte sich in einem Verbote Gottes aus, welches, so unscheinbar es auf den ersten Blick Manchem vorkommt, doch die ganze Natur und Bestimmung des Menschen kennzeichnet.

K. III. Die Prüfung und der Fall des ersten Menschen.

In dem Verbote, welches dem Menschen eine bestimmte Frucht[1]) untersagt, müssen wir eine höchst wichtige Anregung erkennen. Es ist ein Funke, an dem sich alles freie, persönliche Leben entzünden konnte. Die Hingebung an Gottes Wil-

[1]) Jeder Baum konnte durch ein an ihn geknüpftes Verbot ein Baum der „Erkenntniss des Guten und Bösen" werden, weil er die Freiheit entscheiden half und das Gewissen weckte.

len, welche die unfreien Geschöpfe gezwungen üben, konnte der Mensch frei üben. Durch Bewährung in der freien Hingebung an den Willen Gottes, der den einzigen Grund des bleibenden Lebens bildet, konnte der Mensch zu einem bleibenden Leben in Gott kommen. Die Enthaltsamkeit vom Genusse einer Frucht, welche Gott verboten hatte, musste, da sonst kein Verbot da war, alle Neigung überwinden, etwas anders zu wollen, als was Gott will. Aber so klein vielleicht der Gegenstand des Verbotes an und für sich war, so gross musste doch der Reiz sein, über die Grenze hinauszutreten; es musste wie eine Erweiterung der Macht erscheinen. Gott belehrte zwar den Menschen, dass der Genuss den Keim des Todes in sich tragen würde, aber es trat auf der andern Seite ein Verführer auf, welcher den Reiz bis zur Unwiderstehlichkeit steigerte. Wenn wir vor der Hand unerörtert lassen, wer dieser Verführer war, wie er kam und woher, so werden wir im ganzen Gange zur ersten Sünde ein Gemälde finden, dessen wesentliche Züge in jeder Sündenthat wiederkehren. Die göttliche Macht, welche im Verbote lag, wird verdächtigt, als wäre sie eine Feindin des Menschenglückes (3, 1.). Bald wird sie als neidische eigensüchtige Lügnerin dargestellt; ihre Verbote haben keinen andern Zweck, als den Menschen auf dem Wege zur Selbstständigkeit, zur Mündigkeit, zur Gottähnlichkeit zu hemmen. Ihre Drohungen, als wenn die Übertretung traurige Folgen haben könnte, sind nur blinder Schrecken, und kindische Einfalt wäre es, solche Märchen zu glauben (3, 4. 5.). Solche Worte konnten zu gleicher Zeit die Liebe und das Zutrauen zum Gesetzgeber vernichten, Selbstsucht und Stolz erwecken; es kam beim Anblicke der Frucht die Lüsternheit hinzu und die Sünde wurde vom Weibe vollendet, der Mann aber von ihr zur gleichen Sünde verleitet (1, 6.). Das ganze Wesen der Sünde ist hier in wenigen Zügen dargestellt. Ebenso aber auch das Schaffen des gekränkten Gewissens in dem folgenden Benehmen. Soweit ist die ganze Erzählung dem gegenwärtigen Gange der Verführung unschuldiger Menschen entsprechend. Aber die Stelle des menschlichen Verführers, der jetzt meistens die Sünde in die noch unschuldige Seele einführt, vertritt im Paradiese ein nichtmenschliches Wesen. Unmöglich konnte es die Absicht der heiligen Urkunde sein, in der Schlange einen menschlichen Verführer dichterisch abzubilden, da eben nach

dieser Urkunde ausser Adam und Eva auf Erden kein Mensch war. Es ist uns in der Schlange ein denkendes, wollendes Wesen vorgeführt, das Gott entfremdet ist. Zwar ist von geschaffenen Geistern ausser dem Menschen im Vorausgehenden nur andeutungsweise die Rede in den ersten Worten: „Zuerst schuf Gott den Himmel und die Erde,“ [1]) aber diese Andeutung ist im Zusammenhang mit dem Auftreten des Versuchers in Schlangengestalt hinreichend, um uns nicht nur das Dasein von übermenschlichen Geistern, sondern auch die Gottentfremdung wenigstens eines derselben zu lehren. [2]) In welchem Verhältniss der gefallene Engel zur Schlange stand, ist nicht deutlich ausgedrückt, nur soviel ist klar, dass der Schlange am Anfange, unmittelbar nach der Schöpfung, ein höherer Zustand zugeschrieben wird, als jener, den wir gegenwärtig an diesen Thieren wahrnehmen, und dass dieses Thier fortan zum Erinnerungszeichen an die Verführung des ersten Menschen gemacht wurde. Bekannt ist es, dass die Schlange überall ein Gegenstand des Eckels und Abscheues ist, und als Bild der Treulosigkeit und böser Arglist, daher geradezu als Bild alles Bösen gilt. Die Verehrung, welche sie da und dort genoss und geniesst, ist theilweise daraus zu erklären, dass das Böse in manchen Kreisen des Alterthums als göttliche und zum Theil als von Anfang an nothwendige Macht galt.

Jedenfalls ist durch die Dazwischenkunft eines Verführers die Sünde des ersten Menschen gemildert; zwar ist gerade durch die vom Verführer angeregte Vorstellung, als wenn Gott das Verbot nur aus neidischer, eigensüchtiger Absicht gegeben hätte, eine Trennung von Gott herbeigeführt, die durch blosse Lüsternheit nicht möglich gewesen wäre. Das Vertrauen auf

[1]) Unter Himmel kann nicht die Sternenwelt und das Firmament verstanden werden, denn diess wurde erst nach und nach bis zum vierten Schöpfungstage, also nicht „am Anfange“ geschaffen. Ebenso ist die Erde im gewöhnlichen Sinne erst am zweiten Tage bereitet. Es steht also einerseits die Geisterwelt, andererseits die stoffische Welt als erste Schöpfung vor uns. In der stoffischen Welt wird nur noch zweimal der Ausdruck schaffen gebraucht, bei den Thieren (1, 21.), bei den Menschen (1, 27.). Engel, Stoff, Thierseele, Menschenseele sind Geschöpfe — das Übrige Bildung. Vgl. oben.

[2]) Auch das Buch Job schildert die Engel vor der Erschaffung des Menschen als Zuschauer der Schöpfung. Job 38, 7.

Gott ist preisgegeben, der Mensch will ausser ihm, ja gegen ihn eine Stellung gewinnen, die Wahrheit seiner Offenbarung ist nicht nur bezweifelt, sondern verworfen, mit Einem Worte, es ist eine Geistigkeit, darum aber auch eine Bedeutsamkeit in die Sünde des ersten Menschen gekommen, die wir uns kaum denken können, wenn der Mensch für sich allein gegen das Verbot Gottes von jener Frucht genossen hätte. Allein der Mensch ist nicht aus sich und durch sich in solche Trennung von Gott gerathen, sondern durch eine Irrlehre, die er hörte, und die seine Sinnlichkeit und Selbstsucht sich befremdet machte. Doch war die Hingebung an den falschen Rath und die Übertretung immerhin eine That des freien Willens, was schon aus den Regungen des Gewissens, die auf die That folgen, hervorgeht. „Es wurden aufgethan die Augen Beider, und sie erkannten, dass sie nackt seien, und sie hefteten sich Feigenblätter und machten sich Schürzen. Da hörten sie die Stimme Gottes und es verbarg sich Adam und sein Weib vor dem ewigen Gott in Mitten der Bäume des Gartens“ (3, 7. 8.). Im ehlichen Leben stellte sich in der vollkommensten Weise alles dar, was der Mensch seinem Geiste, seinem Gemüthe und seinem Leibe nach war. Nachdem er daher durch den unerlaubten Genuss der verbotenen Frucht sich aus der göttlichen Ordnung hinausgeworfen hatte, kündigte sich die Störung vor Allem in jenem Gebiete an, das dem ehlichen Leben unmittelbar dient, so zwar, dass sich der Mensch von nun an dessen schämen musste, wodurch Gott sein Werk vollendet hatte. Im Gefühle der Scham war das Bekenntniss ausgesprochen, dass der Mensch eine Begierde in sich habe, etwas anderes zu wollen, als was Gott wollte.

Sehr natürlich folgte auf dieses Bekenntniss jene Busse, welche nach dem Berichte der Schöpfungsurkunde Gott dem Menschen auferlegte. Dieses Weib sollte mit Schmerzen gebären; es sollte so bei dem Eintritte eines jeden Adamskindes in die Welt zur Büssung jener Lust beitragen, welche gleichsam die Mutter der ersten Sünde gewesen war. In jenes Gebiet, das den Menschen durch Scham so auffallend an ein Herabsinken sogar unter die arglose Natur erinnert, und ihm stets die Schuld ungezügelter Lüste zum Vorwurfe

macht, sollte ein Erinnerungszeichen des Schmerzes gelegt werden. [1])

Die Strafe war zugleich Heilung, indem gerade der Schmerz eine Warnung vor Missbrauch ist. Ähnlich ist es mit der Busse, die dem Manne aufgelegt wird, im Schweisse seines Angesichtes sein Brod zu essen. Die schwere Arbeit ist Strafe und doch auch Heilung, indem sie ein Mittel gegen die Überwucht der entfesselten Lüste ist. Die Kargheit der Natur, welche damit ausgedrückt ist, dass die Erde Disteln und Dornen tragen soll, entspricht der Unfähigkeit des Menschen, in vollster Freiheit und Üppigkeit die Natur ohne Missbrauch zu geniessen. Und so ist auch die Trennung des ersten Menschen vom Paradiese vollkommen durch die seit der ersten Sünde erwachten Regungen unordentlicher Leidenschaften erklärt, obschon das Mittel der Ausschliessung des Menschen aus Eden etwas Räthselhaftes darbietet.

Es heisst nämlich: „Und er verstiess den Menschen und liess auf der Ost- oder Vorderseite des Gartens Eden die Cherubim sich niederlassen, und die Lohe des umgekehrten oder sich wendenden Schwertes, um den Weg zum Baum des Lebens zu bewachen.“ Also Engelswesen von derselben wunderbaren Gestalt, welche im Bilde über der Bundeslade später zu sehen war, hinderten in Verbindung mit schwertähnlich zuckenden Feuerflammen den Zutritt zum Paradiese. Dass das Paradies dem Menschen von nun an unzugänglich geworden sei, ist klar, und dies genügt uns. [2]) Es liegt also hinter dem ge-

[1]) Für den Mann folgte beim Bunde mit Abraham die Beschneidung in ähnlichem Sinne.

[2]) Der Cherub ist nach Ezechiel 1. und 10. ein aus Mensch, Stier, Adler und Löwe zusammengesetztes Wesen mit vorherrschender Gestalt des Stieres, daher auch der Name des Ganzen: „der Ackerer.“ Es scheint hiedurch die Vereinigung der vier Regionen der sichtbaren Welt: Menschenseele, Thierseele, Pflanzenwelt, Materie, ausgedrückt zu sein. Dass der Stier die animalische Welt repräsentire, fällt nicht auf, wenn man auf die symbolische Geltung desselben im Alterthume Rücksicht nimmt. — Der Adler ist geeignet, das mit dem beflügelten Lichte innig verflochtene Leben der Pflanzen zu sinnbilden. Weniger ist uns geläufig, den Löwen als Bild des Stoffes, der Metalle, der Materie zu betrachten. Man erinnere sich aber, dass die Naturgöttin Durga, welche nach indischer Anschauung die ewige Materie darstellt, auf Löwen fährt, und dass in der Symbolik

genwärtigen Zustande des Menschengeschlechtes ein früherer, in vieler Hinsicht besserer. Der Mensch war durch ein seliges Geniessen der Natur Gott nahe; während gegenwärtig der Genuss der Natur Gott vergessen, bezweifeln oder bekämpfen lehrt.

Der Mensch hat im Naturgenusse etwas gesucht, was ihm nur Gott selbst geben konnte; darum ist es sein Heil, durch manches Leiden in der Natur von dieser zurückgewiesen zu werden; je mehr freiwilliger oder gezwungener Schmerz dem Menschen aus der Natur entgegenkommt, desto näher ist die Aufhebung der Scheidewand, welche die Lust zwischen Gott und den Menschen gesetzt hat.

Darum erscheint auch im Zusammenhange mit der ersten Strafverfügung, welche dem Weibe bitteren Krieg durch giftiges Ungeziefer verkündet und die Geburtswehen auferlegt, die Verheissung einer einstigen Erlösung: „Feindschaft will ich bringen zwischen dich und das Weib und zwischen deinen Saamen und ihren Saamen. Der soll dir den Kopf zertreten und du wirst ihm die Ferse verwunden.“ [1])

Dadurch, dass die Natur spröde und karg den Forderungen des Menschen entspricht, und die glatte Freundschaft des Verführers in Schlangengestalt sich in offene Feindschaft verwandelt, wird die Lust zugleich gestraft und geheilt.

Ob der Mensch sogleich mit vollkommener Klarheit erkannt habe, dass die schmerzliche Entsagung der Weg zur Wiedervereinigung mit Gott sei, und darum selbst das Opfer eingeführt und zum Ausdrucke der Selbst- und Gotteserkenntnisses, wie der Huldigung gemacht habe, oder ob es von Gott durch besondere Offenbarung sei angeordnet worden, lässt sich nicht entscheiden. Wir finden diese wichtige religiöse Handlung in der ersten Familie, bald nach der Vertreibung aus dem Paradiese. Kain, der unselige, bringt ein unblutiges, Abel,

der Kabbala der Löwe die Metalle ausdrückt. S. Kabbala denud. I. S. 115. Dieses vorausgesetzt, konnte der Sinn jener Worte sein: Im Namen aller vier Gebiete der sichtbaren Welt soll der Mensch ausgeschlossen sein aus dem Paradiese. Die höhere Macht, welche der Mensch im Paradiese über die vier Regionen der Schöpfung üben würde, könnte nur zur Verwüstung dienen.

[1]) Genes. 3, 15. Man nennt diese tröstliche Verheissung das „Protevangelion.“

der gottselige, ein blutiges Opfer.[1]) Der erstere versäumte es, ausser der Entsagung und Huldigung auch ein lautes Bekenntniss der Sündhaftigkeit zu üben, denn dieses fehlte dem unblutigen Opfer. Das Opfer Kains wurde von Gott nicht angenommen, d. h. es fiel nicht Feuer vom Himmel, wodurch es wäre verzehrt worden, wie jenes von Abel. Die Sündhaftigkeit, welche im blutigen Opfer zu bekennen Kain unterlassen hatte, brach aber bald mit wilder Macht hervor, indem er seinen Bruder Abel aus Neid und Hass ermordete. Mit dieser That ist die ganze Offenbarung der Sünde erschöpft. Alles, was bis dahin als Sünde erschienen ist, lässt sich nun auf Folgendes zurückführen: 1) Misstrauen gegen Gottes Verfügung, Hingebung an eine verführende Irrlehre. Zweifel und Unglaube, mit abergläubischem Vertrauen auf ein dunkles Wesen. 2) Lüsterner Missbrauch der Natur, in Folge davon Unordnung in den geschlechtlichen Verhältnissen. 3) Hochmüthiges Verlangen, Gott gleich zu sein. Falsche Freiheitsliebe und Stolz. 4) Hass gegen Brüder und Schwestern. Solche Strebungen gewannen im Menschen Geltung. Durch die Vollbringung ward die Sünde eine Macht im Menschen, doch keine zwingende. Die Macht der Sünde ist schön ausgedrückt in den Worten, welche Gott zu Kain — durch seinen Vater Adam oder durch besondere Offenbarung? — sprach: „Wenn du tugendhaft sein willst, so erhebst du dich; willst du aber nicht tugendhaft sein, so ist an der Pforte die Sünde als lauernder Löwe, nach dir geht sein Verlangen; doch du kannst herrschen über ihn“ (4, 7.).

Diese Mittheilungen über die Entwickelung der Sünde am Anfange der Menschheit reichen hin, um die Art der folgenden Führung des Menschengeschlechtes zu begreifen. Je näher der Mensch dem Besitze der anfänglichen Naturkraft war, desto gewaltiger musste das Leben seiner Sinnlichkeit sein.[2])

[1]) Isai. 66, 3.: Haec omnia elegerunt in viis suis, spricht für den rein menschlichen Ursprung der Thieropfer.

[2]) Räthselhaft ist das Zeichen, welches dem Kain auf sein Verlangen von Gott aufgedrückt wird. Soll man an solche Zeichen denken, wie sie von den Bekennern der Vischnu- und Siva-Lehre in Indien an der Stirne getragen werden? Bemerkenswerth ist, was R. Abba nach dem Sohar III. f. 75. b. ed. amst. auf einer Reise in Kappadocien will gesehen haben. Ein Mensch mit einem Zeichen an der Stirne wird ihm Aufforderung zur Busse.

Da nun neben dem Hange zur Lüsternheit, zum Stolze, zum Aberglauben und Bruderhasse, doch wieder eine Gotteserkenntniss vorhanden und die Freiheit nicht aufgehoben war, so muss wohl

K. IV. Das Zeitalter der ältesten Patriarchen bis zur Fluth

als eine Zeit riesenhafter Leidenschaften gedacht werden. Die Schrift giebt uns nur über den Anfang und das Ende dieser Zeit ausführliche Kunde. Aber aus diesem Anfange und Ende können wir mit ziemlicher Sicherheit auf manches dazwischen Liegende schliessen, besonders, wenn wir das lange Leben jener ältesten Patriarchen gehörig würdigen. Fassen wir zunächst die Thatsache in's Auge.

Adam lebte 930, Seth 912, Enos 905, Kenan 910, Mahalaleel 895, Jared 962, Enoch 365, Methuschelach (Mathusala) 969, Lamech 777, Noah oder Noe 950 Jahre.

Dass unter diesen Jahren Perioden von zwölf Monaten verstanden sein wollen, erhellt schon aus dem Berichte von der Sündfluth, wo die Monate des Jahres gezählt werden. [1]) Der Bericht über die Sündfluth bildet fast einen und denselben Text mit den Angaben über die Lebenszeit jener Patriarchen.

Bestätigt werden diese Angaben ferner unter Anderm dadurch, dass Jakob in der Unterredung mit Pharao sich beklagt, dass seine Lebensjahre — er war damals 130 Jahre alt — nicht an die Dauer der Wallfahrt seiner Väter hinanreiche (Gen. 47, 9.), allerdings mit einer unmittelbaren Beziehung auf seinen Vater und Grossvater.

Überdiess stimmen mit den Angaben der Schrift hierin im Allgemeinen die Sagen mehrerer alten Völker überein, so zwar, dass bereits Schriftsteller des Alterthums sich aufgefordert fühlten, diese Sagen zu deuten. [2])

[1]) Genes. 7, 11. 24. 8, 4.

[2]) So Varro nach Lactantius de origine erroris l. II. c. 12. Varro argumentari nixus est cur putarentur antiqui mille annos victitasse. Fl. Josephus (Antiq. l. I. c. 3. §. 9.) führt mehrere alte Schriftsteller an, welche die biblische Nachricht von dem langen Leben der Patriarchen in ihrer Weise bestätigen.

Der Grund des ausserordentlich langen Lebens jener Väter muss in mehrern Umständen gesucht werden. Die Natur war vor der Sündfluth [1]) wohl frischer und lebensvoller. Jene Väter standen dem Anfange des Menschengeschlechtes und damit der vollen Quelle natürlicher Kraft am nächsten, endlich war ihre Lebensart ohne Zweifel einfach. Wenigstens nimmt nach der Sündfluth die Lebensdauer immer mehr ab, ohne dass jedoch einzelne Schwankungen, welche von der Lebensart [2]) und besondern Leibesbeschaffenheit Einzelner abhängen, ausgeschlossen wären:

Sem	lebte	600	Jahre.	Nahor	lebte	148	Jahre.
Arphachsad	„	438	„	Tharah	„	205	„
Salah	„	433	„	Abraham	„	175	„
Eber	„	464	„	Isaak	„	180	„
Peleg	„	239	„	Jakob	„	147	„
Regu	„	239	„	Joseph	„	110	„
Serug	„	230	„	Moses	„	120	„

Steht uns das lange Leben der ersten Patriarchen in der Art fest, wie es von der heiligen Schrift berichtet wird, und erwägen wir den sittlichen Zustand Kains als anregende Macht von Anfang her gehörig, so können wir uns die Leidenschaften jener Zeit nur als ungeheure denken in ihrem innern Treiben und ihrer Offenbarung. Wenn nach zweihundertjähriger Erfahrung noch die Kraft des Jünglings in Leib und Seele herrschte, dann musste überhaupt Alles, was der Mensch unternahm, in einem viel grössern Maassstabe hervortreten, als jetzt, das Laster wie die Tugend. Diese allgemeine Anschauung wird uns nur durch wenige Einzelheiten belebt. Nur diess deutet die Schrift an, dass Gottes- und Menschenkinder sich gegenüber standen, d. h. solche, die ihren Zusammenhang mit Gott im Glauben und im Leben bewahrten, und solche, die über das, was der Mensch durch sich vermag, nicht hinausgiengen. Letztere sind die Nachkommen Kains, erstere die Nachkommen Seths. Die Kainiten bewährten ihren Weltsinn durch Erfindung und Betreibung von Handwerken und Kün-

[1]) Ist durch die Sündfluth die höhere Pflanzenwelt des Paradieses und damit ein heilsamer Einfluss auf die Atmosphäre zerstört worden?

[2]) Moderne Beispiele langen Lebens s. bei Andr. Wagner, Geschichte der Urwelt. S. 523.

sten; im Geschlechte der Sethiten traten fromme Männer hervor. Schon bei dem Sohne Seths, welcher Enos hiess, sagt die Schrift: „Damals begann man den Namen Gottes zu verkünden“ (Genes. 4, 26.), eine Bemerkung, welche dem Enos einen Antheil an der ersten Verkündung des Namens Gottes zuzuschreiben scheint. Wenden wir einen Ausdruck des heiligen Petrus (2. Br. 2, 5.) zur Beleuchtung dieser alten Zeit an, so würden von Enos an alle Patriarchen aus dem Stamme Seths sich damit beschäftigt haben, die Lehre von Gott zu verkünden; denn er nennt Noe den achten Herold des Glaubens; ihm gehen sieben voran: Enos, Kenan, Mahalaleel, Jared, Enoch, Methuschelach, Lamech.[1])

Ausdrücklich wird von der alten mosaischen Urkunde nur Enoch als ein Vertrauter Gottes dargestellt. Es wird nämlich von ihm gesagt (Genes. 5, 21—24.), dass er von seinem fünfundsechszigsten Jahre an, nämlich seit der Geburt seines Sohnes Methuschelach, mit Gott gewandelt sei dreihundert Jahre lang. Die Bedeutung dieses „Wandelns mit Gott“ wird durch den Bericht über sein Scheiden von der Welt in einer Weise erhöht, die diesen Patriarchen zum Gegenstande hoher Verehrung bis in die spätesten Zeiten erhoben hat. Während nämlich bei den übrigen Altvätern nur einfach angegeben wird, dass sie gestorben seien, wird von Enoch gar nicht gesagt, dass er gestorben sei, sondern: „Und er ist nicht mehr da, oder er ist nicht zu finden, denn Gott nahm ihn.“[2]) Der Ausdruck: „Er ist nicht mehr, er findet sich nicht,“ kann bei der Erzählung vom Lebensende nur soviel heissen, als: Es giebt kein Grab des Enoch.[3]) So aufgefasst ist die weitere

[1]) Die ganze Zeit von Adam bis Noe ist durch zehn Patriarchen ausgefüllt: 1. Adam; 2. Seth; 3. Enos (I. κήρυξ δικαιοσύνης); 4. Kenan (II); 5. Mahalaleel (III.); 6. Jared (IV.); 7. Enoch (V.); 8. Methuschelach (VI.); 9. Lamech (VII.): 10. Noe (VIII.).

[2]) Schon Sirach 44, 16. nimmt diess von einer Entrückung: μετετέθη; noch bestimmter der Hebräerbrief: 11, 5. Πίστει Ἐνὼχ μετετέθη τοῦ μὴ ἰδεῖν τὸν θάνατον. Wir werden bei der Entrückung des Elias auf die christliche Vorstellung von dieser Sache eingehen.

[3]) Die Nachricht von dem hochgefeierten Grabe des Patriarchen Lamech im Gebirgsgau Lamghan oder Laghman, östlich von Bamian, nordöstlich von Cabul in Masson's Reisen in Beludschistan etc. 7 — 9. Thl. Stuttg. 1844. S. 164., ist der Beachtung werth. Vgl. jedoch Ritter, Erdkunde VII. S. 228. d. 2. Ausg.

Bemerkung: „Denn Gott nahm ihn" nur von einer Entrückung mit Leib und Seele zu verstehen, was sicher einen hohen Grad prophetischer Vertrautheit mit Gott voraussetzt. Das von den äthiopischen Christen für heilig gehaltene Buch Enoch, worauf sich der Apostel Judas in seinem Briefe beruft, beweist jedenfalls, dass Enoch als grosser Prophet unter den Juden vor Christi Geburt gefeiert wurde. Freilich ist die Verehrung gegen ihn ausschweifend geworden und hat uns des Vortheils beraubt, durch die jüdische Überlieferung über Enoch, woran sich die mohammedanische anschliesst, den biblischen Bericht zu ergänzen. [1]) Noch deutlicher ist Noe als Prophet dargestellt, mit welchem eine neue Zeit beginnt.

Zweiter Abschnitt.

Sündfluth.

Noachische Völkeroffenbarung.

Noe hatte Offenbarungen von Gott und wendete dieselben zur Erleuchtung seiner Zeitgenossen an. Das Erstere ist deutlich ausgesprochen, das Letztere erhellt nicht nur aus der bereits angeführten Äusserung Petri, welcher den Noe den achten Herold der Gerechtigkeit nennt, sondern auch aus der Art, wie Christus (Matth. 24, 35 ff.) die Menschen des letzten Weltalters mit den Zeitgenossen Noe's vergleicht, welche die Wahrheit nicht anerkannt hätten. Dieses setzt eine Verkündigung der Wahrheit voraus. Jedenfalls belehrt uns die alte bib-

[1]) Die Mohammedaner nennen den Enoch Idris. S. die Sagen über ihn bei Herbelot unter d. W. Edris. Sie machen ihn zu einem Zeitgenossen des Huscheng.

lische Urkunde, dass bis auf Noe hin lange Zeit hindurch die göttliche Lehre nicht nur verkündet, sondern mit Nachdruck vertheidigt und verbreitet, aber von den Hörern verschmäht worden sei; denn Gott leitet den Entschluss, die Menschheit durch eine Überschwemmung zu vertilgen, mit den Worten ein: „Nicht ewig soll mein Geist rechten mit dem Menschen, denn er ist eben Fleisch.“ Der fleischlichen Züchtigung ist also vorangegangen ein Rechten und Prozessiren des Geistes Gottes mit dem Menschen.

Diese Stelle weist zugleich auf die sittliche Verkommenheit der meisten Menschen jener Zeit hin und erklärt uns, wie die grosse Fluth als göttliche Fügung gefasst werden könne. Eine rein geistige Führung war für die Mehrheit der Menschen weiter nicht mehr möglich, nur an einen Mann liess sie sich anknüpfen. Darum wird die erste grosse Periode des Menschengeschlechtes mit einer allgemeinen Todesstrafe geschlossen. Näher ist dieselbe noch mit den Worten begründet: „Die Gotteskinder sahen die Menschentöchter in ihrer Schönheit und nahmen sich davon zu Weibern, soviel ihnen beliebte. Da sagte Gott: Nicht ewig soll mein Geist mit dem Menschen rechten, er ist eben Fleisch und seine Tage sollen hundert und zwanzig Jahre sein. [1]) Die Riesen (Nefilim) waren in jenen Zeiten auf der Erde und nachdem die Gotteskinder sich mit Menschentöchtern verbunden und diese ihnen geboren hatten, erschienen auch die Helden, welche von der Urzeit her berühmt sind. Und Gott sah, dass die Bosheit des Menschen gewaltig sei auf Erden und alles Gebilde des Denkens seines Herzens nur böse sei ohne Unterlass. Da reuete es Gott, dass er den Menschen geschaffen und er war bekümmert in seinem Herzen und sprach: „Ich will den Menschen vertilgen“ (Genes. 6, 1—7.). „Gott schaute die Erde an und siehe, sie war verwüstet, denn alles Fleisch verwüstete seinen Weg auf Erden“ (ebend. V. 12.). Also ungeheuere Verbrechen hatten sich ausgebildet; namentlich Missbrauch der Mittel und Kräfte, wodurch der Mensch

[1]) Im Zusammenhange mit dem „Rechten“ des göttlichen Geistes, das bald ein Ende nehmen müsse, kann dieser Termin nur als Grenze des Rechtens und Disputirens des göttlichen Geistes verstanden werden. Nur noch hundert und zwanzig Jahre lang soll der Geist Gottes — in der Predigt Noe's — mit dem Menschen rechten.

das Leben empfängt und forterhält, diess ist nämlich der „Weg des Fleisches.“ Und nicht bloss in Einem Stamme, etwa dem des Kain, war dieses Verderben vorherrschend, sondern auch in dem bisher rein gehaltenen. Durch gemischte Ehen zwischen den Frommen und Gottlosen gieng der Stamm der Frommen unter. Alles Leben wucherte im Fleische, das Geistesleben ward dem Fleischesleben aufgeopfert, welches letztere allerdings in Riesenleibern [1]) sich glänzend geltend machte.

Je mehr die Menschheit sich in's Fleisch versenkt hatte, desto weniger war es möglich, mit geistigen Mitteln sie zur Befolgung des göttlichen Willens zu bringen; nur die empfindlichste sinnliche Strafe konnte das Amt des Busspredigers üben. Die Sündfluth ist der Armensündertod der Zeitgenossen Noe's; für Jene, welche durch denselben zur Reue geweckt wurden, gab es im Jenseits eine Hoffnung. Während auf Erden von der Zeit Noe's an sich die geistige Offenbarung weiter fortbildete, konnten die mit einiger Empfänglichkeit bei der körperlichen Heimsuchung Gottes Untergegangenen im jenseitigen Zustande der Vollendung entgegenreifen, die ihnen nach der Lehre des heiligen Petrus Christus beim Hinabsteigen zur Hölle brachte. [2])

Die Thatsache der noachischen Fluth ist nicht nur von der Bibel erzählt. Hier trifft die Bibel zum erstenmale mit den Erinnerungen der Völker ausserhalb Judäa zusammen. Fast alle Nationen, deren Cultur über die Zeit des Cyrus zurückreicht, haben Sagen von einer grossen Fluth, welche die Menschheit ganz vernichtet haben würde, wenn nicht eine Familie durch wunderbare Fügung wäre gerettet worden. Doch nicht nur bestätigt, sondern auch ausgezeichnet wird die biblische Nachricht über die Fluth von allen übrigen. Während nämlich die griechischen Sagen eben Griechenland, die indi-

[1]) Was die h. Schrift unter den „Männern des Namens“ verstehe, ist nicht ganz klar. Am wahrscheinlichsten ist es, dass berühmte Heroen damit gemeint seien.

[2]) Der descensus Christi ad inferos ist, im Lichte der Lehre des heiligen Petrus aufgefasst, ein höchst wichtiger Satz des christlichen Glaubens. Durch ihn gleicht sich das Schicksal der Heiden, die eines guten Willens sind, mit dem Schicksale jener Israeliten oder Christen aus, welche mit gutem Willen die Offenbarung annehmen (1. Petr. 3, 19. f.).

schen Indien zum unmittelbaren Schauplatze der Wiedererneuerung des Menschengeschlechtes nach der Fluth machen, ist in der jüdischen Darstellung das Land Palästina gar nicht erwähnt; der Mittelpunkt des Ereignisses ist in der Fremde und die erste Niederlassung der geretteten Familie am Ararat in Armenien. Die hebräische Erzählung tritt demnach mit dem klaren Rechte der Unparteilichkeit als Schiedsrichterin zwischen die aus Anhänglichkeit an die Heimath sich widersprechenden Sagen der andern Völker. Die Thatsache selbst steht um so sicherer, da auch die Oberfläche der Erde an vielen Orten durch Irrfelsen, Entblössungsthäler, Knochenhöhlen und manche Erscheinungen der jüngern Gebirgsarten dafür Zeugniss ablegt, dass eine grosse Fluth zu einer Zeit gewirkt haben muss, da die westliche Hälfte von Europa noch wenig oder gar nicht bevölkert war. [1])

Indem diese Fluth die ganze Menschheit mit Ausnahme Noe's und seiner Familie verschlang, ist Noe der zweite Stammvater des Menschengeschlechts. Während der erste, Adam, wahrscheinlich am Himâlaja oder Hindukusch wohnte, wo wir wohl auch den Wohnsitz Noe's vor der Fluth zu suchen haben, [2]) lässt sich der letztere über den Quellen des Euphrat und Tigris nieder. Daher kommt es, dass alle Cultur der Menschheit nach der Fluth an diesen beiden Strömen ihre Heimath zu suchen hat.

Die heilige Schrift giebt uns wichtige Nachrichten über die Neubegründung der Menschheit nach der Fluth. Noe erscheint hier nicht nur als Prophet, indem er Offenbarungen von Gott erhält, sondern auch als Gesetzgeber; durch ihn wird dem Menschengeschlechte ein Gesetz gegeben. Nachdem

[1]) S. Wiseman, Zusammenhang der Ergebnisse wissenschaftlicher Forschung mit der geoffenbarten Religion. Regensb. 1840. Dort ist ausserdem die Frage über die Abstammung der Menschen von Einem Paare ausführlich behandelt und sind die wichtigsten geologischen und chronologischen Einwürfe gegen die mosaische Urkunde beleuchtet. Vgl. auch Marcel de Serres, Kosmogonie; Andr. Wagner, Urwelt.

[2]) Die Tradition der Bewohner von Kabul und Bamian, welche die Arche am Hindukusch ruhen lässt, und die der Brahmanen, welche eine Höhe des Himâlaja Naubandhanam, d. h. Schiffsbindung, Erbauung des Schiffes mit Beziehung auf das Rettungsschiff in der grossen Fluth nennen, möchte einige Beachtung verdienen. Doch ist nicht zu übersehen, dass mehrere Orte Naubandhanam heissen.

der Segen der Fortpflanzung auf die gerettete Familie gelegt worden (9, 1. Sap. 10, 2.), gewährt Gott dem Menschen Fleisch von Thieren als Speise (9, 3.), ganz so wie die Pflanzennahrung am Anfange dem Menschen angewiesen war (1, 30. 9, 3.). Dagegen wird verboten, Fleisch mit seinem Leben, d. h. mit dem Blute zu essen (9, 4.). Soweit bezieht sich diese Gesetzgebung auf die Nahrung. Je näher die Zeit sinnlicher Entartung des ganzen Menschengeschlechts war, desto natürlicher muss es uns vorkommen, dass sich Gottes Wille zunächst in Speisegesetzen äusserte. Daran knüpften sich Gebote, welche das Leben des Menschen vor roher Gewalt sichern sollten. Voran steht das Verbot des Selbstmordes, dann das des Mordes anderer Menschen: „Auch will ich euer Blut fordern an eure Seelen; von jedem lebenden Wesen will ich's fordern..... Welcher Mensch Menschenblut vergiesst, dessen Blut soll vergossen werden, denn nach dem Bilde Gottes hat Gott den Menschen geschaffen" (9, 5. 6.).[1] Die Beschränkungen, welche hiedurch das begierliche und zornige Wesen der Leidenschaft erhält, würden indess doch eine sehr ärmliche Ausrüstung der erneuerten Menschheit gewesen sein, wenn nicht noch andere Anordnungen damit verbunden gewesen wären. Die jüdische Tradition ergänzt den biblischen Bericht vom noachischen Gesetz und stellt dasselbe so dar, dass es folgende sieben Gebote enthielte: 1. Nicht ohne Obrigkeit leben, 2. sich der Gotteslästerung und 3. des Götzendienstes enthalten, 4. mit nahen Blutsverwandten keine Ehe eingehen, 5. kein Blut vergiessen, 6. nicht rauben, 7. kein Blut und nichts Ersticktes oder vom Wilde Geraubtes essen.[2] Niemand kann bezweifeln, dass die

[1]) Genes. 9, 5.: דמכם לנפשתיכם אדרש ist die einzige Stelle der heiligen Schrift, welche als Verbot des Selbstmordes gedeutet werden kann. Es ist zu beachten, dass es heisst: „Ich will euer Blut an eure Seelen fordern," während es nachher, wo vom gewöhnlichen Morde die Rede ist, heisst: „von der Hand will ich fordern." — Bedeutende jüdische Erklärer nehmen die Stelle vom Selbstmord. Raschi z. St.; Moses Nachman. biur, ed. Venet. 1545. f. 31. c. 1. Bechai, biur f. 20. c. 2. Sefer hachasîd f. 80. c. 4. nr. 528. ed, Frcf. 1724. Und schon in Breschith rabbah, Ausg. von Schmuel ha jafeh f. 164. b. Auch die Übers. des Jos. Athia in der Wandsbecker Pentaglotte nimmt hier den Selbstmord an.

[2]) Sanhedr. 56. c. 1 et 2. Die Apostel nahmen auf ihrem Concilium von diesen noachischen Geboten das dritte (εἰδώλων) worin auch das zweite

Pflicht der kindlichen Liebe als Gesetz in der patriarchalischen Familie gegolten habe, auch ohne ausdrückliche Erwähnung der Schrift. So dürfen auch die in der Schrift nicht genannten von den sieben noachischen Geboten als alte Normen ohne Bedenken zugelassen werden. Auf jeden Fall giebt uns die heilige Schrift durch die Herleitung aller Völker von Noe, dem gotterleuchteten, mit Gott verkehrenden Propheten, eine der ersten Quellen an, aus welcher manche bei den Heiden sich vorfindenden Reste guter Offenbarung stammen können. Andererseits belehrt sie uns aber auch, wie sich schon bei Lebzeiten Noe's in seinen Nachkommen eine Entartung der Lüsternheit kundgegeben habe, welche den Keim der Verwilderung ganzer Völkerstämme in sich trug. Namentlich trat bei Cham, dem dritten Sohne Noe's, von welchem die schwarze Menschenrace hergeleitet wird, eine Lüsternheit hervor, welche verbunden mit unkindlicher Gesinnung auf einen Anfang unberechenbar wuchernder Entsittlichung hindeutete. Andere Zeichen der Entartung im Missbrauch der Gewalt deutet uns die Schrift bald nach Noe's Zeit an. Sie sagt uns also: Es lag seit der ersten Sünde der Stammeltern eine Neigung zur sinnlichen Verwilderung im Menschen, welche die Vollendung der Menschheit in weite, weite Ferne rückte. Etwas von dieser Entartung zeigte sich in allen Menschen und Stämmen, doch wucherte das Unkraut in einzelnen üppiger, als in andern.

Vorzüglich trat unter den Nachkommen Chams am Euphrat und Tigris, wo sich die ersten Ansiedelungen der erneuerten Menschheit bildeten, die Verkehrtheit des menschlichen Strebens in grossen Äusserungen hervor. Herrschsucht lehrte Menschen, die mit grosser Gewalt begabt waren, wie Nimrod aus dem Stamme Chams, gewaltsam über andere Menschen herrschen, und die Stärke, welche durch die Vereinigung Vieler zu einer Einheit gewonnen war, wurde zu unnützen Unternehmungen prahlender Selbstsucht benützt. Der Plan eines himmelhohen Thurmbaues giebt Zeugniss davon. Indem aber die Eigensucht das Band der Einheit bildete und nicht der

eingeschlossen ist, das vierte גלוי עריות *πορνεία* und das siebente *αἵματος, πνικτοῦ* auf. Act. 15. Das erste machte der heilige Paulus geltend. Röm. 13, 1. *ἐξουσίαι* דינין.

Glaube, der die Eigensucht bändigt, war die Zersplitterung die natürliche Folge des ganzen Versuches einer grossen Völkereinheit. Die bisher einige Sprache zersplitterte sich in viele Idiome. Die heilige Schrift schreibt Gott selbst diese Sprachzersplitterung zu, indem durch die Mannigfaltigkeit der Sprachen die dem Menschen selbst gefährliche Stärke im Eigenwillen gebrochen wurde. Die Stadt, welche den Mittelpunkt des ersten grossen Versuches der Menschheit, eine Einheit ohne Gott zu gründen, gebildet hatte, wurde Babel genannt, d. i. Verwirrung, Stammeln.[1] Gott wollte nicht, dass die Menschen zu ihrem immer grössern Verderben einig wären; er liess die Eigensucht eigene Formen der Gedanken prägen in verschiedenen Sprachen, er liess es zu, dass zwischen den einzelnen Nationen sich beinahe unübersteigbare Schranken erhoben, dass sich die einzelnen Völker gegenseitig als Barbaren betrachteten, weil dadurch die Eigensucht sich gegenseitig bekämpfte, während sie in ungestörter Vereinigung riesenhaft gewaltig, zum Schaden der Menschheit, thätig gewesen wäre. Gott wollte und will aber keineswegs die Uneinigkeit, sondern die Einheit der Menschen in der Wahrheit. Darum liess er in seiner Offenbarungsurkunde nicht nur die Erinnerung an die Abstammung von Einem Menschen aufbewahren, sondern auch die Lehre von der einstmaligen Einheit der Sprache unter allen Menschen.[2] Überdiess fügte er es, dass in der mosaischen Stammtafel aller von Noe herstammenden Völker der Erde (Genes. 10.) eine Urkunde der Verwandtschaft der Völker bewahrt würde. Diese Stammtafel ist wie ein unvergänglicher Heimathschein aller Völker der Erde geworden. Noch können wir sie nicht ganz verstehen; aber was wir vollkommen verstehen, giebt uns dafür Bürgschaft, dass sie von einem Augenzeugen der Uranfänge der Völker, also entweder aus unmittelbarer Eingebung Gottes oder von einem Zeitgenossen der Thurmbauer verfasst sei. Sie stellt nämlich Völker als

[1]) Statt Balbel. Das Wort Barbar hat dieselbe Bedeutung.

[2]) Über die Resultate neuester Sprachvergleichung, insofern sie die biblische Nachricht von der ursprünglichen Einheit aller Sprachen beleuchten, sieh: Wiseman, Zusammenhang der Ergebnisse wissenschaftl. Forschung u. s. w. Regensburg 1840. Vgl. das eben erschienene Werk von F. Kaulen: die Sprachverwirrung von Babel. Mainz 1861.

verwandt dar, deren Verwandtschaft auf dem Wege des Nachsinnens im Alterthume nicht erkennbar war. Selbst Römer und Griechen vermochten bei all ihrer Erfahrung und Bildung nicht zu ahnen, dass sie mit den Ariern und Deutschen näher verwandt seien, als mit den Syriern. Madai, Javan und Gomer sind nach der Stammtafel verwandt. Dass die Arier, Jonier und Deutschen gemeinsamen Ursprungs sind, dieses glänzendste Ergebniss neuer Sprachvergleichung und Ethnographie ist also in dem mosaischen Berichte schon ausgesprochen. Das Zutrauen, welches hiedurch erweckt wird, heisst uns auch in Beziehung auf die noch weniger klaren Namen der mosaischen Völkertafel neue Bestätigungen des biblischen Berichtes erwarten, sobald die Länder- und Völkerkunde neue Eroberungen namentlich in Asien und Afrika wird gemacht haben.

Mit der Völkertafel nimmt übrigens die heilige Schrift Abschied von der Geschichte aller Völker der Menschheit, um sich einer Familie zuzuwenden, aus der das Volk Israel hervorgehen musste. Sie unternimmt es nicht, den Verlauf jener Gährung der menschlichen Leidenschaften aller Nationen zu beschreiben, den wir allgemeine Weltgeschichte vor Christus nennen würden, so wenig sie bei der Schöpfung uns die Einzelheiten aus dem Kochen und Wallen, dem Gerinnen und Erstarren der erregten Stoffe vorführt. Sie begnügt sich damit, uns mit den wichtigsten Übergängen namentlich dann bekannt zu machen,[1]) wenn das Volk Israel damit in Berührung kommt. Diesem Volke eilt sie von vornherein mit schnellen Schritten zu, und bei diesem verweilt sie, bis der Heiland den Auftrag giebt: „Gehet hin und lehret alle Völker.“ Da wird die Geschichte der Offenbarung wieder Weltgeschichte. Kein Wunder also, dass die Angaben der ältesten Culturvölker von ihrem eigenen Beginne nur schwache Berührungspunkte mit der biblischen Geschichte darbieten. Um so natürlicher ist diess, da dort die Sage nicht durch eine feste Stammfolge patriarchalischer Überlieferung gesichert war. Am ehesten erwartet man bei den arischen Völkern, deren älteste Erinnerungen im Zendavesta einerseits und den Veden andererseits niedergelegt sind, wenigstens insofern ein Zusammentreffen, als Noe und die ersten Nachkommen desselben als Stammväter von Völkern

[1]) Vgl. oben den Gesammtüberblick S. 2 ff.

darin berücksichtigt sein könnten. Nun findet sich keiner der hebräischen Patriarchen und Helden des Alterthums mit buchstäblicher Übereinstimmung des Namens. Aber es darf nicht unberücksichtigt bleiben, dass diese Bücher auf dem Boden eines durchaus verschiedenen Sprachidioms entstanden sind. [1]) Wenn daher die bedeutsamen Eigennamen dort anders lauten, als in der Bibel, so kann uns das nicht befremden, falls sich sichere Zeichen der Übereinstimmung sonst finden. Unter diesen Umständen muss es als hinreichendes Zusammenklingen der arischen Quellen mit den israelitischen erscheinen, dass nahe am Anfange des Völkerlebens der arische Held und König Feridun [2]) oder Thraêtôna auftritt. [3]) Er hat den Beinamen „der Wässerige." Was das für ein Wasser sei, mit dem er im Zusammenhange ist, giebt die Sage hinlänglich zu erkennen, welche von ihm erzählt, „dass er erschlagen habe die verderbliche Schlange mit drei Rachen, drei Schwänzen, sechs Augen und tausend Kräften." Er ist ein Kämpfer gegen das Gewürm und Ungethier, das sich aus einer Überfluthung entwickeln musste.

Solche Drachentödter [4]) in solcher Zeit stimmen ganz mit dem Gewässer überein, das kurz vor der Neubegründung der Menschheit die Erde bedeckte. Während aber für keinen dieser Sumpfbemeisterer und Schlangentödter der verschiedenen Sagen in der h. Schrift eine Erinnerung aufbehalten ist, [5]) scheint ihr Noe theilweise mit dem Jima oder Dschemschid der Arier zusammenzukommen; [6]) nur dass in ihm zugleich Adams Bild aufgenommen ist. Diese Anklänge der biblischen Erzähl-

[1]) Man vergleiche die Wiedergebung der Sanskritnamen buddhistischer Männer im Tibetschen bei Alex. Csoma Körös, Asiat. res XX. S. 41. ff.

[2]) S. Fr. R. Roth, die Sage von Feridun in Indien und Iran. Zeitschr. der d. morgenl. Gesellsch. II. S. 216. ff.

[3]) Der Name lebt noch später fort. Ein assyrischer Feldherr heisst Tartan, wie es bei uns noch Karl und Alexander giebt.

[4]) Ein solcher ist auch der Herakles der griechischen Sage. Herakles kann als griechische Übertragung von Airya-bakschat gelten.

[5]) Doch ist zu beachten, dass Feridun einer der Sâme ist. Vgl. Sem. Spiegel, Zeitschr. d. d. morgenl. Ges. III. Bd. S. 250. Arpakschad kann der Glückschenkende, Treffliches Schenkende heissen. Arbakschat.

[6]) S. Roth, die Sage von Dschemschid. Zeitschr. d. deutschen morgenl. Ges. IV. Bd. S. 417 ff.

ung an iranische Sagen sind freilich gering an Zahl und nicht viel stärker an Bedeutung. Desto bedeutender bleibt die Völkertafel mit all ihren noch unerklärten Namen schon als ein Zeugniss für die ursprüngliche Gleichberechtigung [1]) aller Völker. Sie erinnert, dass alle Stämme der Erde Kinder eines heiligen Familienhauptes, des Priesters, Propheten, Fürsten und Gesetzgebers Noe seien. Diese Erinnerung ist um so wichtiger, weil sie einen Abschnitt der Geschichte der Offenbarung einleitet, welcher alle Völker in Schatten zu stellen und nur Eine Familie zu bevorzugen scheint.

Dritter Abschnitt.

Patriarchalische Offenbarung.

K. I. Auserwählung und Führung Abrahams.

Schon der Umstand, dass in der Völkertafel die ursprüngliche Gleichberechtigung aller Nationen der Erde unmittelbar vor der Grundlegung des engern religiösen Berufes der Nachkommen Abrahams ausgesprochen ist, könnte hinreichen, die Erwählung Abrahams und seiner Nachkommen gegen den Vorwurf feindseliger Ausschliesslichkeit zu schützen.

Die Frage über die Bedeutung der Auserwählung Abrahams und der damit zusammenhängenden Auserwählung des Volkes Israel gegenüber der Stellung anderer Völker ist indess so wichtig, dass wir uns noch weiter mit ihr beschäftigen müssen. Wir wollen nicht bloss den Sinn der Auserwählung Abrahams im Vergleiche mit seinen nichterwählten Zeitgenossen

[1]) Der Ausdruck: „Gleichberechtigung" ist eines Missverständnisses fähig. Der Mensch hat kein Recht auf die Gewährungen der göttlichen Gnade. Aber unter der Voraussetzung, dass Gott diese Gnaden durch einen Bund bindet, ruft seine Gnade freiwillig Ansprüche hervor.

festzustellen suchen, sondern sogleich auch die Bedeutung der Auserwählung der Nachkommen Abrahams, des israelitischen Volkes erörtern. Es gilt, zu erkennen, inwiefern die Auserwählung der Israeliten eine Verwerfung aller Nicht-Israeliten in sich schliesse oder nicht. Allerdings tritt am israelitischen Volke einem fremden Beobachter nichts so schnell und so stark in die Augen, als der Geist der Ausschliesslichkeit. Dieser war von den Zeiten, da die Römer mit demselben in nähere Berührung kamen, bis jetzt ein Hauptgrund des Hasses, welcher diese Nation überall hin begleitet hat. Man setzte und setzt immer diesen Hass zuerst bei den Juden voraus und traut ihnen zu, dass sie es nie redlich und brüderlich mit einem andern Volke meinen können. Tacitus leitet den Hass, welchen die Israeliten gegen alle andern Menschen hegten, von dem mosaischen Gesetze her und ist der Ansicht, Moses habe aus dem Grunde den Juden Gebräuche gegeben, welche mit denen aller andern Völker im Widerspruche stünden und ihnen Hass gegen alle Menschen einflössten, um ihnen einen unzerstörbaren Bestand zu verleihen.[1] Diesemnach möchte man erwarten, dass die mosaische Offenbarung, als die Quelle der geistigen Ausbildung des hebräischen Volkes, auch eine Quelle engherziger Abgeschlossenheit gegenüber allen andern Nationen sei. Allein gerade das Gegentheil hievon zeigt sich, wenn wir die Urkunde dieser Offenbarung, die Bücher Mosis, zu Rathe ziehen. Das Erste was uns diese Bücher lehren, ist diess, dass alle Menschen von Einem Stammvater herkommen; das Nächste, nach einer Fluth, in welcher zehn Menschenalter nach dem Beginne unsers Geschlechtes die Nachkommen jenes ersten Menschen und des von ihm gebildeten Weibes untergiengen, dieses, dass Ein Mann — Noe — der zweite Stammvater des erneuerten Menschengeschlechtes geworden und dass alle Völker der Erde von ihm ausgegangen seien. Allerdings ist die dritte grosse Thatsache, welcher wir in dieser Schrift begegnen, die Auserwählung Abrahams, eine Bevorzugung seiner Nachkom-

[1]) Moyses quo sibi in posterum gentem firmaret, novos ritus contrariosque mortalibus indidit. Hist. V. c. 4. Apud ipsos fides obstinata . . . sed adversus omnes alios hostile odium. Vgl. Annal. 15, 44. Odio humani generis convicti sunt (Christiani, deren superstitio erumpebat non modo per Judaeam, originem ejus mali, sed per urbem etiam).

men, womit zugleich die Ausschliessung aller andern Menschen ausgesprochen scheint. Die ausgezeichnete Stellung, welche dieser Patriarch einnimmt, und der Segen, welcher auf seine Nachkommen gelegt wird, scheint den pharisäischen Adelstolz der spätern Juden zu begründen und zu heiligen. Aber dieser Schein wird sogleich zerstört, sobald man vernimmt, in welcher Art Abraham und das von ihm stammende zahlreiche Geschlecht auserwählt ist. Er ist auserkoren und soll Stammvater eines in ihm und mit ihm erwählten Volkes werden, *damit alle Nationen gesegnet würden.* Diese Begründung der besondern Stellung des jüdischen Volkes als der Nachkommen des auserwählten Abraham macht es unmöglich, der Urkunde der mosaischen Offenbarung einen Geist der Ausschliesslichkeit zuzutrauen. Nicht nur nach rückwärts, hinsichtlich der Abstammung sind alle Menschen gleichgestellt, — sondern auch für die Zukunft; das, was unter besonderm Schutze Gottes aus Abrahams Stamme kommen muss, soll für alle Nationen ohne irgend eine Ausnahme ein Segen sein. Diese Wahrheit schien so wichtig, dass es dem Verfasser der heiligen Urkunde nicht genug war, sie einmal auszusprechen, wie es Gott nicht genügt hatte, dem Patriarchen sie einmal mitzutheilen. „Es sollen gesegnet werden [1]) durch dich alle Familien des Erdbodens" (Genes. 12, 2.), sagt Gott zu Abram sogleich am Anfange seiner Berufung. Bei der Zerstörung Sodoma's sagte Gott: sollte ich vor Abraham verbergen, was ich thue? Und Abraham soll doch werden zu einem grossen und mächtigen Volke und in ihm *werden gesegnet* [2]) *alle Völker der Erde*" (ebend. 18, 17 f.). Bei der Hinführung Isaaks zum Opfer: „Bei mir habe ich geschworen dass ich dich segnen werde und mehren deinen Saamen wie die Sterne des Himmels..... und *es sollen gesegnet werden* [3]) *durch deine Nachkommenschaft alle Nationen der Erde*" (22, 16 ff.). Da dem Isaak neues Zutrauen zu der Auserwählung der Nachkommen Abrahams eingeflösst werden soll, so werden eben diese Worte wiederholt (ebend. 26, 4.). [4]) Ebenso geschieht es, da Jakob bei Bethel auf der Fluchtreise ruht: „*Gesegnet sollen werden* [5]) *durch dich alle Geschlechter der Erde und durch deine Nachkommenschaft*" (ebend. 28, 14.). Alles, was an der Auserwäh-

1) נברכו — 2) נברכו — 3) התברכו — 4) התברכו — 5) נברכו

lung Abrahams und seiner Nackhommenschaft auszeichnend ist, wird in die Zukunft verlegt, dort soll die Frucht von dem Keime reifen, welcher in den von Gott erkorenen Patriarchen gelegt worden ist, und diese Frucht soll allen Nationen der Erde angehören.

Wie die drei Patriarchen Abraham, Isaak und Jakob als die Grundsäulen der israelitischen Kirche galten, so ist auch die an sie ausgesprochene Verheissung, dass alle Völker an dem aus ihnen kommenden Segen Theil nehmen sollen, ein Grundgesetz der israelitischen Religion. Wie sie durch Berufung auf den Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs [1]) die Thatsache einer Auserwählung bekennt, so auch einen Erfolg derselben, von dem alle Völker geniessen sollen.

Dieser wichtige Grundsatz wird bei jedem neuen Akte der Offenbarung, ja auch in den Zwischenzeiten neu aufgefrischt; im nämlichen Augenblicke, da das Volk Israel am Sinai den Bund mit Gott schliesst und die ganze Höhe seiner Auszeichnung mit den Worten ausgedrückt wird: „Es sei ein priesterliches, königliches Volk, Gottes Eigenthum," wird sogleich beigefügt: „Mir gehört die ganze Erde" (Exod. 19, 5.). Noch bedeutsamer ist die Zeit der förmlichen Empörung des Volkes gegen Gott in der Wüste. Nach dieser lauten und nachdrücklichen Lossagung von jedem Zusammenhange mit Gott zeigt sich, dass die Stellung der Nation zu Gott nicht wesentlich von der Lage anderer Völker verschieden sei; denn die göttliche Gerechtigkeit will die ganze Nation fallen und aus Moses als einem neuen Stammvater das Volk der Verheissung entstehen lassen (Num. 14, 12.). Und auch nachdem auf Moses Fürbitte hin die Verzeihung gewährt, also die Auserwählung neu bestätigt ist, spricht Gott die denkwürdigen Worte: Ich verzeihe nach deinem Worte. Aber so wahr ich lebe, voll der Herrlichkeit des Ewigen ist die ganze Erde (ebend. V. 21.). Der katholische Grundsatz, dass auch die Heiden nicht ohne göttliche Gnade sind und dass die höchsten Gna-

[1]) Die Bezeichnung: Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs soll, wie wir später sehen werden, die Religion der Israeliten als eine auf klare Thatsachen begründete, als positive, historische darstellen. Insofern entspricht diese Benennung der Eigenschaft der Apostolicität bei der Kirche des neuen Bundes.

den der Religion für alle Menschen bestimmt seien, ist demnach in den entscheidendsten Augenblicken der mosaischen Offenbarung auf's Deutlichste ausgesprochen. Wenn daher der heilige Petrus später die apostolische Thätigkeit mit dem Grundsatze zurechtführt: „In jeglicher Nation ist jeder Mensch Gott willkommen, welcher ihn fürchtet und tugendhaft lebt“ (Akt. 10, 35.), so ist damit nur bestätigt, was schon in der israelitischen Offenbarung deutlich gelehrt war und was einzig der Pharisäismus verlernen konnte.

In dem Augenblicke da Moses vor seinem Hinscheiden im Segen über die Stämme des erkorenen Volkes die ganze Bedeutung der besondern israelitischen Offenbarung erheben wollte, sagte er: „Er (Gott) trägt Liebe zu den Völkern, all' ihre Heiligen sind in deiner Hand“ (Deutr. 33, 3.). Dass die Auserwählung Abrahams und seiner Nachkommen keine Verwerfung der Nicht-Abrahamiden in sich schliesse, könnte schon die Erscheinung des Melchisedek beweisen. Dieser Priester Gottes giebt dem Stammvater des jüdischen Volkes den Segen, empfängt von ihm den Zehent, obwohl er wahrscheinlich dem Stamme der Chamiten angehört.[1]) Die Verschwägerung Mosis mit einem Midjanitenpriester, die schwere Züchtigung seiner Schwester über ihren pharisäischen Eifer gegen die „Mohrin“ (Num. 12, 1.), welche Moses geheirathet hatte, die Erzählung von dem edomitischen Dulder Job, die Sendung des Propheten Jonas nach Niniveh sammt andern Thatsachen sind ferner Belege dafür, dass der israelitischen Religion der Geist der Verwerfung anderer Nationen fremd sei.

Die ganze Auszeichnung des Volkes Israel vor andern Nationen besteht darin, dass es ein priesterliches Volk ist. Wie der Priester mit der Verkündung der Religionswahrheiten und der Ausübung heiliger Handlungen vorzugsweise betraut ist, so verwaltet das Volk Israel die Lehre von Gott und die von Gott geordneten heiligen Handlungen. Aber nicht für sich allein lehrt und weiht der Priester, ja möglicher Weise für sich selbst ohne allen Erfolg — so bewahrt Israel die Offenbarung ebensowenig für sich allein, als die Hoffnung des Erlösers.

Die Frucht und der Segen der Auserwählung Abrahams

[1]) Die meisten heiligen Väter halten den Melchisedek für einen Canaaniter, aus dem Grunde, weil er König in Canaan war, zu einer Zeit, da eben die Canaaniter das Land besetzt hielten.

fällt in die Zukunft, und in dieser Zukunft sollen alle Nationen an dem Segen, welcher sich im Stamme Abrahams ausbildet, Theil nehmen.

Allerdings bleibt für die ganze Zeit der Vorbereitung dieses Segens für den erwählten Stamm Abrahams ein grosser Vorzug, indem eben er der Vermittler des Völkersegens ist und die Lehre von Gott und der Würde des Menschen bewahrt. [1])

Den Grund zu dieser priesterlichen Stellung des Volkes Israel macht die Auserwählung Abrahams.

Diese ist uns in der Schrift als freie That Gottes, aber doch so dargestellt, dass die persönlichen Eigenschaften Abrahams einen hinlänglichen Grund darbieten, warum Gott gerade diesen Mann zu der hohen Bedeutung erhoben habe, die er als Stammvater des israelitischen Volkes und als erstes Glied in der klaren Offenbarungsreihe erkoren habe.

Er wird uns als Musterbild einfacher Menschentugenden gezeichnet, so dass die Schilderung seines Lebens, welche nächst jener von Davids Thaten alle andern biographischen Mittheilungen der heiligen Schrift an Umfang übertrifft, als Urkundenbuch des Sittengesetzes gelten kann und als solches öfters benützt wurde. [2]) Diese allgemein sittlichen Eigenschaften würden indess nicht hinreichen, die ausserordentliche Stellung zu erklären, welche er erhalten hat, wenn nicht Tugenden höherer Art ihn geschmückt hätten, nämlich Tugenden des Glaubens. Um diese gehörig würdigen zu können, müssen wir uns vergegenwärtigen, dass zur Zeit der Jugend Abrahams allenthalben Götzendienst herrschte, sogar der Vater Abrahams Tharah, diente den Götzen. [3]) Dieser lebte in Ur-Casdim, [4]) wel-

[1]) Rom. 3, 2. ἐπιστεύθησαν τὰ λόγια τοῦ θεοῦ. 9, 4. οἵτινές εἰσιν Ἰσραηλῖται ὧν ἡ υἱοθεσία καὶ ἡ δόξα καὶ αἱ διαθῆκαι καὶ ἡ νομοθεσία καὶ ἡ λατρεία καὶ αἱ ἐπαγγελίαι, ὧν οἱ πατέρες καὶ ἐξ ὧν ὁ Χριστὸς τὸ κατὰ σάρκα.

[2]) S. S. Ambrosius, de Abraham patriarcha, libri II.

[3]) Josue, 24, 2.

[4])

נחור

תרח

הרן	נחור (מלכה)	אברם (יסכה) od. שרי
לוט מלכה יסכה		

ches nach Eusebius gleichbedeutend mit Kamarine wäre. [1]) Wenn dieser Name sich in dem Hügel Hamrin, der noch unter den Ruinen Babylons gezeigt wird, [2]) wieder findet, so hätten wir den ersten Aufenthaltsort Abrahams ganz in der Nähe des alten Babylons zu denken, wenn es anders nicht angemessener scheint, auf das Gebiet am Urmiasee zurückzugehen. Jedenfalls lebte er in einem Kreise, welcher unter babylonischem Einflusse stand. Ohne Zweifel war dieser Einfluss ein tyrannischer und der Entschluss des Vaters Abrams, in's Land Canaan überzusiedeln, scheint damit zusammenzuhängen. Derselbe kam von Ur-Casdim nur bis Charan, wo er mit Abram und den Kindern des in Ur gestorbenen Haran (11, 28.) bis zu seinem Tode verweilte. Die jüdische Tradition erzählt von Glaubensverfolgungen, welche Abraham in Ur-Casdim erlitten habe, und namentlich von einer Feuerprobe in einem geheizten Ziegelofen. Der Koran hat diese Sagen angenommen und so ist später ein reicher Kreis von Legenden über die Glaubensprüfungen Abrahams entstanden. [3]) Soviel ist aus der Erzählung der heiligen Schrift klar, dass der Aufenthalt in Charan [4]) nicht nach dem Willen Gottes war. Abram wurde von Gott aufgefordert, das Vaterland, seinen Geburtsort und seine gegenwärtige Heimath zu verlassen und in das Land zu ziehen, das ihm Gott zeigen würde. [5]) Abraham wird uns also in diesem

[1]) De praep. ev. IX. 17. s. Gesen. Thes. s. v. אור

[2]) Rich, Narrative of a Residence in Koordistan öfters, und Mignan, Travels in Chaldea p. 17. Raschideddin erwähnt bei der Eroberung Bagdâds durch die Mongolen den Berg Chamarin (גבל אלחמרין) ed. Quatremére t. I. S. 284. und 292, welcher Babylon gegenüber ostwärts vom Tigris liegt. Vgl. Ritter XI. 931. Wäre dort die Heimath Abrahams, so würden wir ihn also anfangs über eine Tagreise ostwärts von dem alten Babel sesshaft denken müssen.

[3]) S. Breschith rabbah par. 38. nr. 19. Abraham zerbricht die Götzen des Vaters, wird auf Veranlassung seines Vaters nach dem Gebote Nimrods in den Ofen (כבשן) geworfen, Haran zweifelt und wird dann statt des Abraham in's Feuer geworfen. Koran XXI, 52 ff. und öfters. Am 20. Januar (Canun II.) feiert die syrische Kirche das Andenken an Abrahams Feuerprobe.

[4]) חרן Carrae Κάῤῥαι, durch die Schlacht, welche hier Crassus gegen die Parther verlor, hinlänglich bekannt. Es liegt in Mesopotamien, südlich von Edessa, westlich von Mardin und Nisibis.

[5]) Genes. 12, 1.

Abschnitte seines Lebens als ein Mann vorgeführt, welcher göttliche Offenbarungen empfieng und an ferner zu erhaltende angewiesen wurde. Wie sich Gott geoffenbart habe, ist nicht gesagt, es scheint aber ein lediglich auf's Innere beschränkter Verkehr gewesen zu sein; doch so klar, dass daraus Verhaltungsregeln für das wirkliche Leben entnommen werden konnten. Abram war damals fünf und siebenzig Jahre alt (12, 4.); es giengen also dem hohen prophetischen Zustande, in welchem wir ihn von nun an sehen, viele Erfahrungen voran. Die jüdischen Theologen lassen ihn auf dem Wege des Nachdenkens den Götzendienst überwinden und zum Glauben an Gott kommen, so dass seine Schule nur das Leben unter andern Menschen, die Betrachtung der Natur und dann der prophetische Verkehr mit Gott, keineswegs aber Belehrung durch überliefertes Glaubensgut gewesen wäre.[1]) Das Wesentliche dieser Auffassung ist durch die Darstellung der Schrift begründet, insofern Abraham als das erste Glied in der Reihe bestimmter Glaubensüberlieferung geschildert ist; ob nur in der nächsten Umgebung Abrahams die in Noe's Zeit lebendig gewesene Gotteserkenntniss erloschen gewesen sei und etwa in andern Kreisen fortgelebt habe, können wir nicht entscheiden. Das Auftreten des Melchisedech in Salem, welcher ein Priester durch den Allerhöchsten genannt wird, möchte allerdings dafür sprechen, dass anderwärts eine gewisse Gotteserkenntniss erhalten worden sei.[2]) Indess wenn solche auch auf Erden fortlebte, so war doch die von Abraham selbstständig, neu gewonnen und gegeben; er stand neben den etwa noch sonst vorhandenen Trägern von Offenbarungslehren da, wie der heilige Paulus neben den andern Aposteln.[3]) Wir sehen seit dem Aufbruche aus Mesopotamien, wo der Bruder Abrahams, Nahor, zurückbleibt, die Offenbarungen Gottes an Abraham oft wiederholt.

[1]) Z. B. Sohar I. S. 239. (Crem.) oder 236. (Sulzb.) Jalkut Schimoni zu Psal. 26, 7. bemerkt, es sei ein Ausspruch von Simon B. Jochai, dass die Nieren der Lehrmeister Abrahams gewesen seien, d. h. er war Autodidakt.

[2]) Nach der jüdischen Sage hätte Sem noch zur Zeit Abrahams als hoher Lehrer gewirkt, Isaak hätte sich von ihm noch zu Lebzeiten Abrahams unterrichten lassen. Targum Jonathan und Jeruschalmi zu Genes. 25, 62.

[3]) Galat. 1, 1. Apostolus non ab hominibus, neque per hominem.

Darunter zeichnet sich besonders jene aus, von der ausdrücklich gesagt wird, sie sei durch ein Gesicht geschehen (K. 15.), indem hier die Zukunft des von Abraham stammenden Volkes auf's Deutlichste verkündet ist und Abraham durch gläubige Annahme dieser durchaus unwahrscheinlichen Verkündigung sich als Gerechten bewährt: „Und er glaubte dem Ewigen, und er rechnete es ihm zur Gerechtigkeit an.“ [1]) In noch höherem Grade bewährte sich dieser Glaube bei einer spätern Offenbarung, welche nicht durch Vision, sondern auf rein geistigen Wegen gegeben wurde (Gen. 17.). Hier wurde im neunundneunzigsten Lebensjahre des prophetischen Patriarchen die ganze bisherige Führung abgeschlossen und die Verheissungen für die Zukunft durch Ankündigung des Sohnes der Verheissung vollendet. Der erste Fortbildner des Glaubens Abrahams und des auf ihn gelegten Segens Gottes sollte so auf die Welt kommen, dass gerade die Art seiner Geburt eine Probe des Glaubens und ein Zeichen des göttlichen Segens würde. Zugleich wurde die Beschneidung als Zeichen des Bundes Gottes mit Abraham eingesetzt. Dieser Gebrauch kommt auch bei andern alten Völkern vor — ob vor den Zeiten Abrahams, ist nicht zu entscheiden — aber dessen ungeachtet hat er bei den Hebräern seit Abraham eine Bedeutung, wodurch er jeder heidnischen Beziehung entrückt wird. Durch diesen Gebrauch wird die Erinnerung an die Thatsache der Auserwählung Abrahams und des durch Isaak fortgepflanzten Geschlechtes in das Fleisch des ganzen Volkes der Auserwählung eingeschrieben. Keine Urkunde, kein Denkmal hätte diese Thatsache in der Erinnerung so sicher stellen können. Dass aber gerade dieses leibliche Zeichen gewählt wird, dient nicht nur dazu, den Bund Gottes mit Abraham unvergesslich zu machen, sondern auch zur Erinnerung daran, dass die Kräfte der Zeugung nicht der Willkühr blinder Lüste überlassen seien, dass sich vielmehr gerade in der Behütung derselben der Gehorsam gegen Gott am allernächsten und tiefsten offenbare. Mit Blut und Schmerz ist dadurch die Heilighaltung der Zeugung jedem Manne gelehrt.

Dass auf die Einsetzung der Beschneidung als Bundeszeichen unmittelbar die Erzählung von der Zerstörung Sodoma's und Gomorrha's folgt, ist sicher eine Bestätigung des

[1]) Genes. 15, 6. Vgl. Röm. 4, 3 ff. Galat. 3, 6. mit Jak. 2, 21 ff.

Gesagten; wie in der Beschneidung der rechte Gebrauch der Kräfte der Zeugung gesegnet, vor Missbrauch gewarnt wird, so ist in der Zerstörung jener Städte die unnatürliche Verwilderung derselben bestraft (K. 18.). Die Bedeutsamkeit dieser Offenbarung des Beschneidungsgesetzes erhellt schon daraus, dass dem Abram zugleich ein neuer Name gegeben wurde: Abraham: „Nicht fürder soll dein Name Abram genannt werden, es sei dein Name Abraham; denn zum Vater einer Menge von Völkern mache ich dich.“ [1]) Er lebte noch sechs und siebenzig Jahre nach dieser entscheidenden Offenbarung und empfing noch manche himmlische Eröffnung, theils zur Führung und Tröstung, theils zur Prüfung des Glaubens. Die schwerste Prüfung bestand darin, dass Gott von ihm forderte, er möge seinen Sohn Isaak auf einem Berge schlachten. Dieses Gebot musste nicht nur von der Seite hart scheinen, als Menschenopfer nur dem wildesten Heidenthume angehörten, sondern noch mehr darum, weil durch den Tod Isaaks die ganze Verheissung Gottes umgestossen scheinen musste. In der Prüfung erhob sich die Seele dieses Patriarchen zum höchsten Grade der Hingebung und des Glaubens, darum nimmt, abgesehen von der vorbildlichen Bedeutung [2]) der beabsichtigten Opferung Isaaks, diese Thatsache eine sehr bedeutende Stelle in der ersten Begründung der Gottesführung ein. Jerusalem verdankt derselben die älteste Heiligung, indem der Berg, auf welchem Abraham seinen Sohn opfern sollte, statt dessen aber einen Widder darbrachte, der Moriah, die spätere Stätte des Tempels der Juden war. [3]) Hier erscheint ein Engel als Bote Gottes, um die Opferung zu hindern, [4]) gleichwie die Ankündigung der Geburt Isaaks durch Engel [5]) geschehen war, während sonst einfach Gott mit

[1]) Genes. 17, 5. Im Hebr. ist die Etymologie nicht klar. Im Arab. heisst Rohâm grosse Anzahl, grosse Schaar.

[2]) Die heiligen Väter nach der Andeutung im Hebräerbrief 11, 17 ff. fide obtulit Abraham Isaac arbitrans quia et a mortuis suscitare potens est Deus; unde eum et in parabolam accepit (ἐν παραβολῇ ἐκομίσατο).

[3]) Genes. 22, 14.

[4]) Genes. 22, 11. 15.

[5]) Genes. 18, 1 ff. Zuerst heisst es: „Der Ewige erschien ihm in den Eichen von Mamre,“ dann: „Er sah drei Männer vor ihm stehen.“ Offenbar sollen diese drei Männer Stellvertreter Gottes sein.

Abraham redend, und zwar den oben bemerkten Fall ausgenommen, ausser der Vision redend, dargestellt ist. Können wir auch die Art und Weise des prophetischen Verkehrs Abrahams mit Gott nicht genau bestimmen, so scheint doch jene rein geistige Art der göttlichen Offenbarung vorherrschend gewesen zu sein, welche wir später bei Moses näher kennen lernen müssen. Jedenfalls erscheint Abraham als ein Mann, der vielfältig prophetische Erleuchtungen von Gott genoss. Das war die hohe Schule dieses Vaters der Gläubigen.[1]) Doch war die Schule des Lebens und der Erfahrung nicht ausgeschlossen. Nicht bloss im gewöhnlichen Sinne erlebte Abraham Vieles, indem er einhundert und fünf und siebenzig Jahre alt wurde, sondern in ausserordentlicher Weise, indem er nach einem langen Aufenthalte in Mesopotamien, im Kreise altbabylonischer Cultur nach und nach an verschiedenen Orten des nachmaligen Palästina,[2]) in Arabien[3]) und in Egypten,[4]) mit den mannigfachsten Formen des geselligen Lebens der Menschen bekannt wurde. Durch das Wanderleben Abrahams ist jene Vielseitigkeit der hebräischen Bildung vorgezeichnet, welche wir im Verlaufe dieser Geschichte als Ergebniss der Wanderungen nach Egypten, durch Arabien und über Canaan wieder zurück in die alte Heimath Abrahams finden werden.

So erscheint also die Grundlegung der Gottesführung in Abrahams Leben des grossen Gebäudes würdig, welches aus diesem Grunde sich erheben sollte. Beurtheilen wir die Stellung Abrahams nach der Geschichte des aus ihm entstandenen Volkes, so wird der Abschnitt der Schrift, welcher von ihm handelt, eine Quelle der Bewunderung Gottes. Die alten Staaten, welche Abraham besuchte, und wo er als einzelner Fremdling kaum beachtet ward, sind zusammengestürzt, das Pharao-

[1]) Rom. 4, 11. *Εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν πατέρα πάντων τῶν πιστευόντων.*

[2]) Genes. 12, 1. 6. u. s. w.

[3]) In Gerâr, dem Gebiete des Königs Abimelech (Genes. 20, 1.). Diese Erzählung ist übrigens wohl nur darum so spät gesetzt, weil sie der folgenden, wo Sarah ebenfalls eine Hauptrolle spielt, zur Einleitung dient. Nach Genes. 26, 1 ff. zog Isaak in dasselbe Land Gerâr und fand dort dieselbe Gefahr für sein Weib wie Abraham. S. auch Genes. 12, 9. הנגבה

[4]) Genes. 12, 10. Dass Sarah sich für die Schwester Abrahams ausgab, war keine Lüge, wenn sie die Tochter seines in Babylonien gestorbenen Bruders Haran, also Schwester Lots war.

nenreich ebenso gut wie jenes des Nimrod. Je mehr es den ungeheuren Anstrengungen reichbegabter Männer gelingt, aus dem Schutte der Denkmäler uns die Zeugen einstiger Grösse Egyptens und Babylons zu erwecken, desto mächtiger ergreift es uns, dass dieser Eine ein Volk begründen konnte, das die ganze Erde geistig beherrschen sollte, und dass der Sieg und die Bedeutung dieses Volkes schon in der ältesten Zeit auf's Bestimmteste verkündet war.

K. II. Bildung von Stämmen, insbesondere des israelitischen Stammes aus Abrahams Nachkommen.

Erhöht wird die Bedeutung Abrahams dadurch, dass nicht bloss Isaak, als Stammvater der Israeliten und Edomiter, sondern auch Ismael als Stammvater der bedeutendsten arabischen Familien von ihm sich herleitet. Nicht nur die Bibel lehrt diess, sondern auch eine arabische Tradition, die Mohammed vorfand; die Caaba, das alte Centralheiligthum der Araber in Mekka, wurde in der engsten Beziehung nicht bloss zu Ismael, sondern auch zu Abraham gedacht.[1]) Die Araber behaupteten schon vor der Entstehung des Islam sogar den Brunnen noch zu wissen, welchen der Engel der erschöpften Hagar gezeigt habe.[2])

Die Bibel führt unter den Nachkommen Ismaels (Genes. 25, 13.) die bedeutendsten arabischen Stämme, wie Nabatäer, Kedar, Duma, Thema, Massa und Andere auf. Überdiess entsprangen von Abraham durch seine Verbindung mit Keturah, (welche indess im Targum Jonathans für identisch mit Hagar gehalten wird, so dass Abraham nur die früher Verstossene wieder zu sich genommen hätte) noch andere arabische Geschlechter, wie Scheba, Dedan und Andere (25, 1 ff.). So ist es begreiflich, dass später Mohammed sein ganzes religiöses Unternehmen auf den Gedanken bauen konnte, es solle die Religion Abrahams wieder hergestellt werden, er erkennt zwar die prophetische Predigt Salehs unter den alten Arabern, namentlich unter dem Stamme Themud in Nordarabien an,

[1]) S. Koran, Sura 37, 107. 2, 119.

[2]) Koran, Sura 9, 20. זמזם in Mekka.

rühmt auch die prophetische Thätigkeit seines Bruders Hud, d. i. Heber bei dem Stamme Ad im Süden, stellt aber die Wirksamkeit beider als vergeblich dar, so dass nur so viel wahres Geistesgut in dem Volke der Araber lebte, als sie von Abraham geerbt hätten.[1]) Jedenfalls gehört Abraham zu den grössten Menschen, die auf Erden gelebt haben; er ist durch seine persönlichen Eigenschaften gross, noch mehr aber dadurch, dass eine höhere Hand sich seiner bediente, um in ihm eine göttliche Führung des Menschengeschlechtes zu begründen. So reich ist der Segen, der auf ihm ruhte, dass ausser den Christen und Juden viele Millionen Mohammedaner davon zehren. Schon die Schriftsteller des alten Testamentes weisen darauf hin, dass in der Führung Abrahams die Stärke des Reiches Gottes auf Erden sich kundgegeben habe.[2]) Da Abraham noch die Geburt seines Enkels Jakob überlebte, so tritt die Bedeutung Isaaks seines Sohnes, ziemlich in den Hintergrund; Isaak wird in das Leben Abrahams eingeschlossen gedacht.[3]) Isaaks Leben ist nur dadurch bedeutsam, dass er nach dem bestimmten Willen seines Vaters eine Frau aus der Urheimath Haran, nämlich die Rebekka erhält und dass von seinen beiden Söhnen der ältere, Esau oder Edom, sich aus der religiösen Ordnung der Familie ausscheidet und Jakob der Jüngere in das Recht der Erstgeburt und allen Segen des erkorenen Stammes eintritt.

Mehr als Isaak tritt die für ihn aus Mesopotamien geholte Gemahlin Rebekka hervor; die Brautwerbung des treuen Knechtes Elieser ist mit unverhältnissmässiger Ausführlichkeit erzählt; die Wichtigkeit der Ehe und der Eingehung derselben nach Gottes Gesetz ist dadurch hervorgehoben.

Dasselbe tritt wieder in der Art, wie Jakob um die Töchter von Rebekka's Bruder ebenfalls im aramäischen Hei-

[1]) Obwohl wir den Erzählungen von Hud und Saleh keinen geschichtlichen Charakter beilegen, setzen sie doch einen geschichtlichen Kern voraus. Saleh (צאלח) ist übrigens nicht identisch mit Schalach.

[2]) Isaias 51, 2. Unum vocavi eum et benedixi et multiplicavi eum.

[3]) Daher Ps. 105, 12 ff. beide zusammengenommen werden. Vgl. ferner: Exod. 2, 24. foedus pepigit cum Abraham. Ezech. 33, 24. unus erat Abraham. Malach. 2, 15. Dan. 3, 35. propter Abraham dilectum. (Vulg.) Nehem. 9, 7. Ekkl. 44, 20.

mathlande dient, hervor. Rachel und Leah stellen die Frau in verschiedener Würde dar: Rachel die zu sinnlicher Liebe reizende, Leah die tüchtige Mutter und Hausfrau.[1]) Daneben tritt das Wanderleben in Jakob auf das Grellste hervor; von Palästina muss er nach Aram in die Heimath seiner Ahnen, von da wieder zurück und im hohen Alter endlich nach Egypten. Im Keime zeigt sich schon die Anlage des ganzen Gewächses und so im Ahnen das Schicksal der künftigen Nation. Auch darin erscheint Jakob als bedeutsamer Stammvater des Offenbarungsvolkes, dass er mannigfach in prophetischem Verkehr mit Gott steht. Nur dass bei ihm die bildliche Vermittlung höherer Anschauungen mehr, als bei frühern, z. B. bei Abraham, hervortritt. Bei der Flucht aus dem Vaterhause sieht er im Traume bei dem nachmaligen Bethel die Himmelsleiter und an ihr die Engel auf- und niedergleitend, ein Sinnbild alles priesterlichen und prophetischen, ja überhaupt alles frommen Verkehrs der Menschheit mit dem Himmel. Bei der Rückkehr aus Aram trifft er am Jabbok im Ostjordangefilde mit einem Engelwesen zusammen, welches mit ihm in der Nacht kämpft bis zum Morgen, wesshalb Jakob von nun an den Namen Israel, d. h. Gotteskämpfer, führt. Es stellte sich hiemit ohne Zweifel am Stammvater des Glaubensvolkes die Wahrheit dar, dass sich Gott in der Gründung einer freien Menschenwelt zum Menschen herablasse und ihn übe und schule, und dass der Mensch Gott den Segen gleichsam abringen müsse.[2])

In diesen zwei Offenbarungen befindet sich Jakob auf der niedersten Stufe prophetischen Zustandes; höher wird er geführt da, wo ihm Gott gleichsam die Deutung zu dem dunkeln Kampfe mit dem Engelwesen am Jabbok giebt (Genes. 35, 10.): „Und Gott

[1]) Rachel ist nicht nur als Mutter Josephs, also als Ahnfrau des nachmals so mächtigen Stammes Ephraim mit Manasse, sondern auch dadurch bedeutsam, dass sie Geräthe des Aberglaubens aus Aram herüberschmuggelte und in die Familie Jakobs einführte. Genes. 31, 19. 30. 32. 34 f. 35, 4. Vgl. 30, 14. (Alraunen.)

[2]) Genes. 32, 29. Vgl. 12, 4. und Sapientia 10, 12. *ἀγῶνα ἰσχυρὸν ἐβράβευσεν αὐτῷ.* Dass übrigens visionäre Einflüsse auf den Menschen gerade in der Nacht am stärksten sind, ist natürlich und auch den Heiden, wenn auch in Verbindung mit abergläubischen Vorstellungen, bekannt. Vgl. Bopp, Ardschuna's Reise zu Indra's Himmel. 1824. S. 26. Text S. 46.:

In der Stunde des Grau'ns, wisse, sind die Geister (rakschas) erstaunlich stark.

erschien dem Jakob abermals, als er kam aus Padan-Aram (dem obern Mesopotamien) und segnete ihn. Und Gott sprach zu ihm: Dein Name ist Jakob; nicht soll genannt werden fortan dein Name Jakob, sondern Israel sei dein Name. Und er nannte seinen Namen Israel. Und Gott sprach zu ihm: Ich bin Gott der Allmächtige, sei fruchtbar und mehre dich; Volk und Versammlung von Völkern sollen von dir herkommen und Könige hervorgehen aus deinen Lenden."

Die Hoffnung auf Erfüllung dieser Verheissung lag noch ferne. Die Möglichkeit der Erfüllung dieser Verheissung war zwar dadurch näher gerückt, dass Jakob zwölf Söhne hatte, seitdem ihm nach der Ankunft in Palästina zu den eilfen, welche schon in Mesopotamien geboren worden, Rachel den jüngsten, Benjamin, geschenkt hatte.[1]) Auch zeigten einige von diesen kriegerischen Sinn, indem sie blutige Rache an einem canaanitischen Fürstensohne übten, welcher Dina, eine Tochter Jakobs von Leah (30, 21.), geschändet hatte.[2]) So war menschlicher Weise die Anlage zur Bildung von solchen Stämmen gegeben, wie wir sie in Arabien aus Abrahams Nachkommenschaft ausgebildet sehen.

Allein nicht das war die Bestimmung der Nachkommen Jakobs, in wilder Selbstständigkeit und Unabhängigkeit zu bestehen, wie die Beduinen der Wüste, sondern als gesittetes Volk; darum musste die Familie in Egypten heranwachsen und dort gleichsam in die Schule gehen. Andererseits sollte der Finger der lenkenden Vorsehung sichtbar sein, dieses Volk sollte als das von Gott unmittelbar geführte erscheinen, darum ward gerade jener unter den Söhnen Jakobs der Vermittler des Einzuges nach Egypten, der am Wenigsten kriegerische Eigenschaften und am Meisten Neigung und Anlage für übernatürliche Eingebungen hatte, so zwar, dass ihn seine Brüder

[1]) Die zwölf Söhne Jakobs mit ihren Müttern sind diese: Leah: Ruben, Simeon, Levi, Juda, Isachar, Zabulon. Rachel: Joseph, Benjamin. Bilha (Rachels Magd): Dan, Naftali. Silpa (Leahs Magd): Gad, Ascher. Der Zeit ihrer Geburt nach folgen sie so: 1. Ruben (Gen. 29, 32.), 2. Simeon, 3. Levi, 4. Juda (ebend. 33—35.), 5. Dan (30, 6.), 6. Naftali (ebend.), 7. Gad (30, 11.), 8. Ascher (ebend.), 9. Isachar (30, 18.), 10. Zabulon, 11. Joseph (30, 24.), 12. Benjamin.

[2]) Genes. 34, 1 f. Simeon und Levi waren die Seele der blutigen Rache gegen Sichem, den Schänder der Dina, und sein Volk.

den „Träumer" nannten. Joseph, der jüngste unter den eilf Söhnen, welche dem Jakob noch im Euphratlande geboren wurden, ausgezeichnet durch Sittenreinheit wie durch visionäre Träume, wurde durch wunderbare Fügung der Wegbereiter zum Einzuge der Familie Jakobs in Egypten. Nur durch seine Stellung in Egypten wurde es möglich, dass die Nachkommen Jakobs auf eine für ihren Beruf günstige Weise im Pharaonenlande wohnen konnten.[1])

So konnte Jakob, als er von der Erde scheiden musste, die Erfüllung der einen patriarchalischen Verheissung, wonach aus Abrahams Schoosse ein bedeutendes Volk hervorgehen sollte, bereits im Gange sehen. Das Schicksal seines geliebten Sohnes Joseph musste ihm zu der ganzen Verheissung Gottes das grösste Zutrauen einflössen. So war er vorbereitet, auf dem Sterbebette mit prophetischem Blicke das Schicksal der Stämme, deren Ahnen in seinen zwölf Söhnen ihn umgaben, vorauszusehen. Am Ende des ersten Buches Mosis (K. 49.) ist uns der prophetische Segen Jakobs über die zwölf Stammväter aufbehalten, ein würdiger Schluss zu der Geschichte der Offenbarung in der patriarchalischen Familie. Er sieht die zwölf Stämme in den Anlagen seiner Söhne vorgebildet und über dem natürlichen Entwickelungsgange eine höhere Lenkung, wodurch diese Stämme zusammengenommen mitten unter allen Völkern eine grosse Sendung erhalten. Zur Erfüllung dieser Sendung tragen aber nicht alle auf gleiche Weise bei. Einige sind wie die Brüder in einem Kloster, Kellnermeister und Koch; sie geben sich mit Viehzucht, mit Schifffahrt ab, andere mit Kornbau. Die hohen Ehrenwürden des gesammten Volkes sind dem Ruben entzogen, obwohl dieser als der Erstgeborene ein natürliches Recht darauf hatte. Der Übermuth der Naturtriebe hat ihn zur Sünde mit Bilha, der Nebenfrau des Vaters, verleitet, darum verliert er das Erstgeburtsrecht.[2])

Der erbrechtliche Theil der Erstgeburt, welcher die An-

[1]) Bei dem Einzuge in Egypten zählte die Familie Jakobs gerade soviele Personen, als in der Völkertafel (Gen. 10.) Völker der Erde aufgeführt werden, nämlich siebenzig. S. Genes. 46, 27. Eine Person der Familie Jakobs wiegt allemal ein Volk auf. Dieses Maas der Bedeutung Israels ist schon von Moses im Abschiedsgesange Deuter. 32, 8. hervorgehoben.

[2]) Genes. 49, 4. Vgl. 35, 22.

sprüche auf die Güter des Vaters in sich schloss, gieng auf Joseph und durch ihn auf Ephraim,[1]) das priesterliche Recht auf Levi, endlich das Herrscherrecht auf Juda über. Jakob hält sich nur bei der letztern Übertragung auf. Er sieht Juda von allen Stämmen mit Ehrfurcht anerkannt, was schon der Name sage (49, 8.), und nicht nur durch den Besitz von Weinbergen ausgezeichnet, sondern auch durch kriegerische Eigenschaften und vorzüglich durch die Bestimmung, dass nimmer weichen solle der Gesetzgeber oder Regent von Juda bis der Befriediger (Schiloh) kommt, auf welchen die Völker harren (49, 10.).[2])

So erweitert sich der Blick des sterbenden Patriarchen bis zur Ankunft dessen, der nicht bloss die zwölf Stämme Israels, sondern alle Völker um sich schaaren soll, und der den Namen eines Friedensfürsten führt. Und nicht bloss gesehen hat Jakob, dass der Friedebringer kommen müsse und dass dann das kriegerische Amt der Fürsten des Stammes Juda ein Ende habe, sondern er betheiligte sich auch merkwürdiger Weise an diesem Friedensreiche. Nämlich wie er auf den Stamm Levi (mit Simeon) kam, sprach er seine Entrüstung über jenen Sitteneifer aus, welchen Levi mit Simeon gegen den heidnischen Verführer der Dina bewährt hatte. Diese That war aber ganz im Geiste des alten Testamentes, sie war so löblich wie die spätern Siege Davids, wie der Eifer des Pinehas, wesshalb auch Moses, als der vorzüglichste Vermittler des alten Testaments, vor seinem Tode gerade diesen mit Feuer und Schwert eifernden Levistamm über alle andern erhebt (Deuter. 33, 8 ff.). Jakob aber will bei seinem Tode von diesem strengen Geiste der strafenden Gerechtigkeit geschieden sein: „In ihren Kreis komme

[1]) S. 1 Chron. 5, 12.

[2]) Die Auszeichnung des Stammes Juda trat dadurch später besonders hervor, dass die Israeliten Juden genannt wurden. Nachdem in der Ausdehnung dieses Namens auf alle Israeliten sich ein Theil dieser Prophetie erfüllt hatte, konnte der Sinn des andern Theiles bestimmt werden, dass nämlich der Regent nicht von Juda weichen werde, bis der Befriediger komme. Zum erstenmale wich die Regentschaft vom Judenvolke in Herodes und unter ihm kam der Befriediger. Vielleicht ist übrigens die Übersetzung des Wortes Schiloh durch: „Eigenthümer“ vorzuziehen. Vgl. Dan. 9, 26. אין לו „Nicht-Eigenthümer.“

nicht meine Seele, an ihre Versammlung reihe sich nicht mein Geist. . . . Verflucht sei ihr Zorn, der so gewaltig, und ihr Grimm, der so hart!"

Bis dieser Geist, den der sterbende Jakob als den seinen bekennt, zur Herrschaft kommen konnte durch den Friedensfürsten (Schiloh), vergiengen mehr als anderthalb Jahrtausende.[1]) Erst mussten die Stämme sich zu einem Volke heranbilden, dann musste dies Volk sich in der Gesetzlichkeit üben, bis allmählig der Keim der Freiheit so weit herangebildet war, dass die Wahrheit ohne äussern Schutz, ohne äussern Kampf, im Vertrauen auf ihre innere Kraft ihren Gang durch die Völker machen konnte.

Der Zustand, in welchem wir das Volk Israel in Egypten und auch noch nach dem Auszuge aus diesem Lande finden, erklärt uns die Langsamkeit, womit die Frucht der göttlichen Führung reift.

Wir können dieser Führung von nun an beinahe Schritt für Schritt auf festem historischem Boden folgen, seitdem die Familie zum Volke herangewachsen ist und mit Egyptens Geschichte verflochten wird.

[1]) Selbst im Kreise der Apostel regte sich der Zorneseifer des Levitenstammes, wurde aber dadurch Veranlassung zu der Erklärung Christi, dass sein Reich von einem andern Geiste ausgehe. „Herr, willst du, dass wir Feuer vom Himmel rufen, das sie verzehren soll? Er aber wendete sich um und schalt sie aus: Ihr wisset nicht, wessen Geistes Kinder ihr seid." Luk. 9 55. Diess geschah in derselben Gegend, in welcher Simeon und Levi blutige Rache an Sichem genommen hatten. Der Name Boanerges Mark. 3, 17. ist durch Genes. 49, 5. zu erklären. — Das Grabmal Jakobs in Hebron enthält nach Sohar III. f. 174 a. amst. folgende Paare: Sarah und Abraham, Rebekka und Isaak, Leah und Jakob und voran Eva und Adam.

Vierter Abschnitt.

Die mosaische Offenbarung unter egyptischem Einflusse. Führung durch die Wüste.

K. 1. Bildung der Israeliten zu einem Volke durch den Aufenthalt in Egypten.

Das göttliche Erziehungswerk, welches bisher auf den kleinern Kreis der patriarchalischen Familie beschränkt war, erweitert sich seit der Ankunft der Familie Jakobs in Egypten immer mehr und mehr. Hier galt es zunächst die äusserliche Bildung der Israeliten, und in dieser Hinsicht ist ihr Aufenthalt im Lande der Pharaonen von grösster Wichtigkeit für ihren künftigen Beruf. Würden die Nachkommen Jakobs ihrer natürlichen Entwicklung überlassen worden sein, so wären aus ihnen ohne Zweifel Nomadenstämme erwachsen, ähnlich den Beduinen, nur in der Einöde tüchtig,[1]) aber unfähig, unter den mannigfaltigsten Einflüssen eine innere Einheit in Religion und Sitte zu bewahren und zugleich in der innern Ausbildung immer fortzuschreiten, also untüchtig zu dem weltpriesterlichen Berufe, im Kampfe mit allen Elementen der Völkerbildung, Bewahrer und Verkünder der göttlichen Offenbarung zu werden.

Aus den Nomaden musste ein gesittetes Volk gebildet werden, darum wurde die Familie Jakobs auf mehrere Jahrhunderte nach Egypten versetzt.

Wir können mit grosser Wahrscheinlichkeit die Periode bezeichnen, in welcher sich die Israeliten im Lande Gosen oder Gessen, in Niederegypten, östlich vom Nile niederliessen, und gewinnen dadurch von einem belehrenden Standpunkte aus einen besondern Einblick in die wunderbare Fügung Gottes, Es war, wie wir mit ziemlicher Sicherheit annehmen dürfen, die Zeit der Herrschaft der Hyksos. Dafür spricht ein-

[1]) Eine treffliche Charakteristik vom Gegensatze des nomadischen Wesens und der Cultur giebt Ibn Chaldun bei Hammer, Länderverwaltung S. 62. f.

mal die Chronologie, welche freilich noch immer[1]) im Zustande der Revolution sich befindet. Zu den am meisten gesicherten Punkten einer Berührung der egyptischen mit der hebräischen Chronologie gehört der von Rosellini schon im Jahre 1834 (Mon. Stor. I. S. 299.) in die Regierung des grossen Ramses III. verlegte Auszug der Israeliten. Dr. Reinisch hat kürzlich (Zeitschrift der d. M. Ges. 1861 S. 259 f.) diese Bestimmung dahin modificirt, dass der Auszug unter dem Könige Ramses Miamun eingeleitet und unter seinem Nachfolger Amenophis III. vollführt worden wäre. Die von Bunsen vertretene Meinung (Egyptens Weltstellung IV. S. 218 ff.), dass der Auszug unter Menephthah geschehen sei, würde demnach von der Berechnung Rosellini's nicht weit abweichen. Der Name Bochoris, — so heisst der Pharao des Auszugs bei Lysimachos (Jos. c. Apion. 34.) — wird von Bunsen aus dem Thronschilde des Menephthah Ba-n-ra oder Ba-n-her erklärt. Übrigens weist Bunsen mit Berufung auf Lepsius auf die Stadt Raamses hin, um die Gleichzeitigkeit des Auszuges mit dem Könige Ramses zu bestätigen. Dr. Reinisch findet in der Inschrift des schönen in Rom aufgestellten Obeliskus von Ramses nach der Deutung von Hermapion einen neuen Beweis für das Zusammentreffen der Auszugsversuche der Hebräer mit der langen Regierung dieses Königs. In der That ist es ein beachtenswerther Umstand, dass sich gerade von jenem Könige Egyptens, welcher einen historischen Eckstein für die Geschichte der vorchristlichen Offenbarung bildet, so ansehnliche Denkmäler nicht nur in Egypten; sondern auch in Europa, namentlich in Rom erhalten haben. Dieser König Ramses ist so zu sagen der Pontius Pilatus des alttestamentlichen Glaubensbekenntnisses.[2]) Die Inschrift des Obeliskus auf dem Platze am Thore del Popolo (Porta Flaminia daher obeliscus Flaminius) hat Ungarelli genau erklärt.[3])

[1]) S. die Recension von Bunsens „Weltstellung Egyptens" im Journal des Savans 1847 und 1848 von Raoul-Rochette.

[2]) Rosellini identificirt ihn mit dem Eroberer Sesostris, dessen Wirken Dunker nach den Forschungen der Egyptologen anschaulich schildert.

[3]) Diese Erklärung ist mit einigen Abänderungen und den Überresten von Hermapions Übersetzung wiedergegeben in Dr. Gust. Seyffarth's „Theologische Schriften der alten Ägypter." S. 71 ff.

Hinsichtlich der Reduktion der Regierungsjahre der eg. Könige auf

Die Anwesenheit Josephs in Egypten fällt um 1960 v. Chr. [1]), also, wenn die eben angeführte Bestimmung Champollions nur einigermassen richtig ist, mitten in die Regierungsperiode der Hyksos. Hat es mit diesem Ergebniss der Zeitrechnung seine Richtigkeit, so muss man hier ein schönes Zusammentreffen der Verhältnisse anerkennen; denn wenn es sich darum handelte, den Hirten aus Canaan gemächliche Wohnsitze in Egypten anzuweisen, so konnte wohl nichts Günstigeres eintreten, als der Umstand, dass eben damals Abkömmlinge von Hirtenstämmen über Egypten herrschten.

Was uns noch mehr in der Meinung bestärkt, damals hätten die Nomadenfremdlinge in Egypten geherrscht, ist der sonderbare Rath, welchen Joseph seinem Vater giebt, da dieser dem eben regierenden Pharao vorgestellt werden soll: „Wenn es nun geschieht, dass euch Pharao rufen lässt und spricht: Was ist euer Gewerbe? so saget: Heerdenbesitzer sind deine Knechte von unserer Jugend auf und bisher, sowohl als unsere Väter! Damit ihr wohnen könnet im Lande Goschen, denn ein Gräuel sind für die Egypter alle Schafhirten“ (Genes. 46, 33. 34.). [2]) Das Interesse des Pharao scheint hier ein ganz anderes, als das der Egypter; bei Pharao scheint es empfehlend zu sein, dass Jakob Nomade ist, während die Egypter diese Lebensart verabscheuen.

So hätten also den Hebräern kriegerische Nomaden voranziehen müssen, um für sie, die noch kleine, wehrlose Hirtenfamilie, gleichsam Quartier in Egypten zu machen.

Es kommt noch ein Umstand hinzu, welcher uns auffordert, die Ankunft Jakobs in Egypten in die Zeit der Fremdenherrschaft der Hyksos zu versetzen. Nämlich nach der Zeit Josephs führt uns die Schrift einen „neuen König“ von Egypten vor, der von Joseph nichts wusste.

die christliche Ära weichen Rosellini, Champollion und andere der gleichen Schule von Lepsius, Bunsen, Knötel, Reinisch und andern Neuern stark ab. Diese Abweichung hat keinen Einfluss auf die Frage über die Einrechnung des Einzuges nach Dynastien oder Königen. Jedenfalls nimmt Rosellini einen Aufenthalt von vierhundert und dreissig Jahren an.

[1]) Vorausgesetzt, dass man der unten von uns festgehaltenen Meinung folgt, der Aufenthalt der Israeliten in Egypten habe vierhundert und dreissig Jahre gedauert.

[2]) Wiseman, Zusammenhang S. 348.

Dieses Ignoriren eines so grossen, für Egypten so wichtigen Mannes lässt sich kaum anders erklären, als durch das Auftreten der neuen Dynastie, welche die ausländischen Hirtenkönige vertrieb. Es ist die achtzehnte des Manetho, gegründet durch den Sieg, welchen Ahmosis im Jahre 1822 v. Chr. [1]) über die Fremdlinge errang.

Demnach wären die Hebräer, im Lande Gessen oder Gosen an der Grenze von Egypten und Arabien wohnend, unter dem Schutze einer den Egyptern fremden Nomaden-Dynastie herangewachsen. Bei dem Auftreten der neuen Dynastie mussten sie dann nothwendig als ein verdächtiger, unsicherer Theil der Bevölkerung erscheinen. So ergab sich sehr natürlich eine unfreundliche Behandlung von Seite der neuen Herrscher. Auch die Verwendung zu Scharwerken bei grossen Bauten erklärt sich sehr einfach aus der Stellung der achtzehnten Dynastie zu der vorangegangenen der Hyksos. Die Hirten hatten nämlich fast alle frühern Denkmäler zerstört; die neuaufgetretenen einheimischen Herrscher hatten Alles neu zu machen. Wirklich fallen die grossartigsten Bauwerke in die Zeit der achtzehnten Dynastie; [2]) und man hat sie häufig als Herstellungen von früher zerstörten Gebäuden erkannt. Wer konnte bei diesem Herstellungseifer besser zum Handlanger und Lastträger gebraucht werden, als das israelitische Volk, welches mit den Zerstörern zusammenzuhängen schien?

Indessen können wir diese Annahme von dem Zusammentreffen mit den Hyksos auf sich beruhen lassen, ohne den Faden der göttlichen Führung Israels zu verlieren.

Jedenfalls sehen wir die Familie Jakobs zuerst in einem Übergangszustande, noch immer eher dem Hirtenleben, als einem geordneten Staatsleben angehörig, sich ausserordentlich vermehren; dann durch das Auftreten eines ihnen abgeneigten Königs mitten in die Cultur des Pharaonenlandes hereingezogen. Mit der Verwendung der Hebräer zu Bauten und andern Arbeiten im innern Lande beginnt ihre eigentliche Volksbildung.

[1]) Nach Champollion. Der Nachfolger von Ahmosis, nämlich Amenophis Thetmosis, vollendete den Sieg. Rosellini M. St. I. S. 210 nimmt Amenophis mit Amosis als identisch an.

[2]) Wiseman, Zusammenhang S. 350.

Zunächst hatten sie den schweren Dienst bei grossen Bauunternehmungen zu leisten. Es wurden Frohnvögte [1]) über sie aufgestellt, um sie beim Lasttragen und bei der Handlangerarbeit zu beaufsichtigen. Zu was für Bauten sie das Material herbeischaffen mussten, ist nicht ausdrücklich gesagt; es sind nur zwei mit Hülfe der Hebräer gebaute Vorrathsstädte, Pithom und Raamses in Niederegypten, genannt, um uns einen Begriff von der Art und Schwere dieses Scharwerkes zu geben. Das Lasttragen bezieht sich wohl auf die mühsame Herbeischaffung der grossen Bausteine aus den Steinbrüchen am rothen Meere. Daneben wird als eine andere schwere Arbeit das Bereiten der Ziegel genannt (Exod. 1, 14. 5, 7.), wie denn auch die alten egyptischen Bauten theilweise aus gebrannten Ziegeln bestehen.

Ausserdem wurden sie bei der Bestellung der Felder in Anspruch genommen (ebend. 1, 14.).

So wurden sie gezwungen, sich mit etwas Anderm, als blosser Viehzucht, bekannt zu machen; sie wurden genöthigt, sich in jenen Arbeiten zu üben, welche der ganzen egyptischen Cultur zur Grundlage dienten. Waren sie einmal an die schweren Arbeiten bei Bauten und an die mühsameren Beschäftigungen des Landbaues gewöhnt, so konnten jene Künste und Sitten, welche Egypten mit Recht zum ersten Muster alter Cultur erhoben, bei einem so begabten Volke, wie die Hebräer von jeher waren, leichten Eingang finden. Die egyptische Cultur bot ihnen in dreifacher Beziehung die reichste Gelegenheit dar, sich auszubilden; hier blühten neben einem mit grosser Verständigkeit betriebenen Ackerbau alle Arten von Gewerben und Handwerken; hier stellte sich das lehrreichste Bild eines geordneten Staatsorganismus dar; endlich waren hier die bildenden Künste mit einflussreichen Wissenschaften, namentlich Mathematik (Mechanik) und Astronomie vereint bemüht, das Leben zu adeln. Wie immer gedrückt der grössere Theil der Hebräer sein mochte, es konnte bei so enger Berührung mit egyptischer Bildung unmöglich an Anregungen fehlen, welche Nachahmuug und entsprechende Weiterbildung des vor Augen Stehenden hervorriefen. Der kunstreiche Bau der Stiftshütte in der Wüste, unmittelbar nach dem Auszuge aus Egypten, ist der sprechendste Beweis dafür, dass unter

[1]) שרי מסים Exod. 1, 11.

den Israeliten sich Männer fanden, welche sich das Vorbild Egyptens zu Nutzen machten. Vielleicht ist das semitische Alphabet und damit die eigentliche Buchstabenschrift durch einen Hebräer entstanden, welchen die phonetische Schrift [1]) der Egypter anregte, in der einheimischen Sprache das Princip dieser Schrift auf einfachere, zweckmässigere Art durchzuführen. Das Princip der egyptischen Buchstabenschrift bestand nämlich darin, dass ein Laut der menschlichen Rede schriftlich ausgedrückt werden konnte durch das Bild irgend eines Gegenstandes der Natur und Kunst, dessen Name in der gesprochenen Sprache mit demselben Laute anhob. Das Bild des Adlers galt z. B. für a, weil achom Adler heisst; so das Schilfrohr, ake oder oke für a und o; Löwe, laboi für l; Wasser, moü für m; Granatblüthe, romman für r u. s. w. Im semitischen Alphabet herrscht dasselbe Gesetz, nur ist es in der Art vereinfacht, dass für jeden Sprachlaut nur Ein Zeichen gilt, während im Egyptischen mehrere neben einander gelten. Ein Semite muss sich der egyptischen Lautschrift bemächtigt haben, aber keineswegs als blinder Nachahmer, sondern als sinniger Weiterbildner. Ohne diese Weiterbildung hätte es für den Weltverkehr wenig genützt, dass die alte egyptische Lautschrift im Keime schon Buchstabenschrift war. Mit Sicherheit können wir jedoch den Ruhm dieses wichtigen Fortschrittes in der Schriftbildung nicht gerade einem hebräischen Semiten zueignen, möglicher Weise war es ein Nabatäer.[2]) Sicher steht jedenfalls, dass zur Zeit Mosis die Schrift der Hebräer gebildet war[3]) und dass die Israeliten auch abgesehen von der Gelegenheit, schreiben zu lernen, in Egypten sich wie in einer Schule allseitiger Bildung befanden.

Freilich fand sich neben den schönen Mitteln zur Ausbildung auch eine drohende Gefahr der Verbildung. Die Landesreligion stand im grellen Widerspruche mit der Gotteslehre, die von Abraham her unter den Israeliten lebte, und war sehr verführerisch ausgestattet.

Die Untersuchungen über die egyptische Religion sind

[1]) S. Champollion bei Schwartze. S. 268. 286 u. s. w.

[2]) Stammverwandt mit den Hyksos?

[3]) S. Exod. 17, 14. 24, 4 ff. 28, 9. 34, 27. Numeri 33, 2. Deuter. 6, 9. 11, 20. 24, 1. 31, 9. 22. Auch Deuter. 28, 58. 61. 29, 21.

zwar noch lange nicht geschlossen; allein soviel ist doch theils aus den bisher erklärten Monumenten, theils aus den Nachrichten der Griechen über Egypten gewiss, dass in diesem Lande eine abergläubische Naturreligion herrschte. Die Berichte der Griechen beziehen sich allerdings zunächst auf eine viel spätere Zeit, als die des Aufenthalts der Kinder Israels in Egypten; selbst Herodot hat mehr als tausend Jahre später geschrieben; allein diese späten Schilderungen passen im Wesentlichen auch auf den ältesten Religionszustand, denn soviel ist durch das Studium des egyptischen Alterthums jedenfalls sicher gestellt, dass von der sechzehnten Dynastie des Manetho, also ungefähr von Abrahams Zeit an bis herab in die spätern Kaiserzeiten eine und dieselbe Religion in Egypten herrschte.[1])

Diese Religion nun stellt zwar Ein göttliches Wesen an die Spitze,[2]) so dass ältere Feinde des Christenthums aus der Schule der Neuplatoniker wie neuere von verschiedener Richtung den Egyptern das Bekenntniss des Glaubens an Einen Gott im Sinne des Christenthums zueignen wollten. Allein, obschon es nur erfreulich sein könnte, im höchsten Alterthum diesen Glauben auch ausser Israel zu finden, so müssen wir doch anerkennen, dass nur der Schein des Monotheismus sich bei den Egyptern zeige. Nämlich das dunkle Urwesen wird nur als finsterer, noch unerschlossener Grund aller Wesen gedacht; aus ihm treten hohe und niedere Wesen ohne Zahl hervor, so dass die wirkliche Welt nur als Ausfluss aus einem dunkeln Urgrunde, nicht als Schöpfung erscheint. Ferner herrscht zwischen den höhern, wie niedern Wesen ein Gegensatz, welcher uns den grellsten Dualismus darstellt. Endlich werden zwar mehrere Götterreihen menschlich, also persönlich gedacht, aber das Göttliche wird daneben als Element, oder als Thier verehrt, so dass die persönliche Existenz nur als Durchgang der dunkeln Gotteskraft erscheint. Entsprechend dieser Vorstellung von einer stufenweisen Ausgiessung des dun-

[1]) Vgl. hierüber unter Anderen: The Antiquities of Egypt; with a particular notice of those that illustrate the sacred Scriptures. London. 1841. S. 116 ff. Dasselbe gilt von der Cultur.

[2]) Amun, der Urverborgene. Er heisst auch *Κνήφ*, oder richtiger Knub, Chnuphis, *Χονοῦφις* nach Eudoxus. Manetho deutet den Namen Amun als: *τὸ κεκρυμμένον καὶ τὴν κρύψιν*. S. Schwartze, das alte Egypten S. 17.

keln Urwesens und von der Unpersönlichkeit desselben wird an ein Schicksal geglaubt, ein Glaube, in dessen Gefolge sich viel düsterer Wahn der Zauberei und Zeichendeuterei einfinden musste.

So nützlich also die egyptische Cultur für die Hebräer war, so gefährlich war der Einfluss der egyptischen Religion; er drohte die Bestimmung des hebräischen Volkes im Keime zu ersticken. Derselbe musste um so mächtiger sein, da diese Religion mit allen Reizen des natürlichen Lebens sich umgeben hatte. Allem Blühen der uns umgebenden und der menschlichen Natur entsprach eine freudige und allem Verwelken eine ernste Feier. Eine zahlreiche, in jeder Hinsicht begünstigte Priesterschaft, welche zugleich die Trägerin aller wissenschaftlichen Bildung war, und somit die Seele des ganzen Volkslebens bildete, konnte der einheimischen Religion ohne Zweifel das gehörige Ansehen verschaffen. Unter solchen Umständen hätte das hebräische Volk die von Abraham ererbten Lehren vergessen oder vertauschen müssen, wenn nicht gerade der Druck, unter welchem es der Zeuge des egyptischen Lebens war, eine strenge Scheidewand zwischen ihm und den Eingebornen erbaut hätte. Die tyrannische Art, womit sie als Fremdlinge behandelt wurden, musste sie mit Gewalt im Bewusstsein ihrer Nationalität und damit im Festhalten an ihrer eigenen Sprache und Religion stärken. So ist es erklärlich, dass bei aller Erniedrigung, welche sie erfuhren, die Familien- und Stammeseintheilung in der Art aufrecht erhalten wurde, dass Moses sie nach dieser Eintheilung aufrufen, sammeln und ausführen konnte; ferner dass die Beschneidung als Zeichen des Bundes mit Abraham beobachtet wurde. Auch die ihnen eigene Sprache blieb ihnen. So erscheint gerade die gewaltsame Art, womit die Hebräer in den Kreis der egyptischen Cultur hineingezogen wurden, als ein weises Mittel, um ihre Eigenthümlichkeit als Nachkommen Abrahams und Bekenner seiner Religion zu bewahren.

Vollendet musste die Abneigung der Hebräer gegen das eigenthümlich egyptische Wesen dadurch werden, dass die Könige für nöthig hielten, nicht nur die Lastarbeiten bei schmaler Kost[1]) zu steigern, sondern überdiess alle Neugebornen

[1]) Nach Numeri 11, 5. vorzüglich Knoblauch und Zwiebel. Man ver-

männlichen Geschlechtes zu tödten. So mochte wohl das Nationalgefühl der Hebräer auf's Mächtigste erweckt werden; aber alle Erweckung der vorhandenen religiösen und politischen Kraft hätte höchstens zu einem nicht ganz ruhmlosen Untergang in Egypten führen müssen, wenn nicht in der

K. II. Vorbereitung Mosis zur Weiterbildung des hebräischen Volkes

ein neues Element in das Leben des israelitischen Volkes eingetreten wäre. In der Vorbereitungszeit dieses grossen Mannes zu seinem welthistorischen Berufe zeigt sich eine ähnliche Führung, wie bei der bisherigen Berührung des ganzen Volkes mit Egypten. Wie das ganze Volk bisher so gelenkt wurde, dass es einerseits in immer nähere Beziehung zu dem kunstsinnigsten und gebildetsten Volke des frühern Alterthums trat, andererseits aber doch wieder vor Vermischung mit demselben bewahrt, ja zu einer feindlichen Stellung gegen dasselbe genöthigt wurde: so erhielt Moses einerseits durch wunderbare Fügung Gelegenheit, die ganze Weisheit Egyptens kennen zu lernen, andererseits wurde er genöthigt, im Gegensatz zu den Egyptern, die ihn als einen Hebräer ausstiessen, einen eigenen, selbstständigen Lebensgrund zu suchen.

Wie gross der Umfang des Wissens war, welches Moses in der Schule der Egypter sich eigen machte,[1]) können wir nicht bestimmen. Da er von einer königlichen Prinzessin an Kindesstatt angenommen war, so begehen wir allerdings kaum einen Irrthum, wenn wir ihn mit Allem vertraut denken, was Egypten zur Ausbildung des menschlichen Geistes darbot.

Aber sicher würden wir irren, wenn wir in der egyptischen Bildung mehr als eine entfernte Vorbereitung zu dem grossen Berufe Mosis sehen wollten. Selbst als Vorbereitung ist der Aufenthalt desselben in der Wüsteneinsamkeit des nördlichen

gleiche Herodots Bericht von einer Inschrift, wonach bei dem Baue einer Pyramide für Zwiebel und Knoblauch sechszehnhundert Talente, d. h. über vierthalb Millionen Gulden ausgegeben worden wären. Doch konnten sich die Israeliten in der Wüste auch der „Fleischtöpfe" Egyptens erinnern.

[1]) Akt. 7, 22. Moses war gebildet in aller Wissenschaft der Egypter; er war mächtig in That und Wort. Vgl. Joseph, Antiq. 2, 9. 7.; Philo, opp. II. 81. und die egyptischen Kirchenväter: Origenes c. Celsum 3., Clemens Alex. Strom. I. p. 343.

Arabiens bedeutender. Er verlebte hier vierzig Jahre vom Eintritte in's reifere Mannesalter bis zum achtzigsten Lebensjahre. Hier hatte er Zeit und Gelegenheit, sich noch deutlicher, als vielleicht vorher, des Gegensatzes bewusst zu werden, welcher zwischen der egyptischen Religion und der von Abraham her ererbten heiligen Gotteslehre obwaltete. Wenn ein Gesetz gegeben werden musste, das nicht vom nächsten Windhauch sollte umgestossen werden, sondern alle Stürme vieler Jahrhunderte überleben sollte, dann musste der Vermittler desselben erst reifen, er musste ruhig in einer grossen Seele die Kräfte der Menschen und ihre Bedürfnisse wägen lernen. Die vierzigjährige gleichsam klösterliche Betrachtungsstille des Vermittlers der Offenbarung am Sinai flösst in der That ebensoviel Ehrfurcht vor der geduldig übenden, gründlich bauenden Vorsehung ein, als die grossen Wunder in Egypten. Die Hauptwirkung des Aufenthaltes in der Wüste liegt sicher in der Trennung der Seele Mosis von dem Gewirre des bunten egyptischen Volkslebens. Die Wüste nahm ihm die Genüsse der feinern Cultur, um ein Bedürfniss nach höherer Befriedigung zu erwecken. Allerdings gab sie dafür wieder menschliche Befriedigung in anderer Form durch Berührung mit den Wüstenbewohnern. Namentlich kam er mit dem arabischen Stamme der Midjaniten zusammen und zwar mit einer südlichen Abtheilung desselben,[1]) welche den Namen der Keniter führte. In diesem Stamme hatte sich das chamitische Blut mit dem semitischen vermischt, indem er mütterlicher Seits durch Keturah sich von Cham, väterlicher Seits durch Abraham von Sem herleitete (vgl. Genes. 15, 19. 25, 2. 4.), und entsprechend dieser Abstammung vereinigte sich in seiner Lebensart die nomadische Pflege der Viehzucht mit Handelschaft (ebend. 37, 28. 36. Is. 60, 6.). Mit einem Priester dieses arabischen Stammes verschwägerte sich Moses; er heirathete die Zipporah, Tochter des Jethro, oder Chobab (Richt. 4, 11.), eines Sohnes von Reuel (Num. 10, 29.). Unter dem letztern Namen Chobab scheint dieser Priester vorzugsweise bei den

[1]) Ein Theil der Midjaniter wohnte auf der Ostseite Canaans (Genes. 36, 35.), wo sie schon unter Moses die Israeliten angriffen, aber von ihnen geschlagen wurden (Num. 22, 4. 31.), ein Schicksal, das sich zur Zeit der Richter (Jud. 8.) unter Gideon wiederholte.

Arabern (Nabatäern) bekannt gewesen zu sein, wenigstens ist der Name Schoaib,[1] unter welchem ihn der Koran als einen Propheten der ältesten Zeit aufführt, höchst wahrscheinlich eine Umbiegung von Chobab. Wir sehen also Moses in der Wüste im Allgemeinen mit einem Stamme in Berührung, der sich theilweise an die rohen Krieger der Wüste, die Amalekiter (1 Sam. 15, 6. Vgl. Num. 24, 21. 1 Sam. 27, 10. 30, 29.), anschloss und mit ihnen nicht selten zu den Chamiten gezählt wird, deren Betriebsamkeit im Handel er theilt. Auf besondere Weise aber ist Moses durch die engsten Familienbande mit einer patriarchalischen Priesterfamilie im Verkehr. Dieses reicht hin, um uns einige Vorstellung von den äussern Einflüssen zu geben, welche in dieser Zeit auf ihn wirkten. Wir müssen hinzufügen, dass er selbst noch im achtzigsten Jahre seines Lebens die Heerden seines Schwiegervaters in den rauhen Gebirgsschluchten um den nachmals so berühmt gewordenen Sinai her weidete. So ward die Seele dieses grossen Mannes von der Vorsehung gleich einem Ackerfeld nach einer vorläufigen Bebauung wiederum durch langes Brachliegen unter freiem Himmel für die himmlische Saat der Offenbarung vorbereitet.

Wäre das, was eine hebräische Sage versichert, geschichtlich bestätigt, nämlich dass Moses während seines Aufenthaltes in der Wüste mit Job bekannt geworden sei, und das erhabene Lehrgedicht verfasst habe, welches wir noch unter dem Namen dieses Dulders besitzen, so würden wir ein vollkommen genügendes Zeugniss von dem Seelenzustand des Gesetzgebers in dieser Zeit seiner Vorbereitung haben. Die Bitterkeit, womit auf Denkmale stolzer Baulust nach Art der Pharaonenbauten, auf die prunkenden Leichenbegängnisse von oft lasterhaften Grossen, auf ihre prahlerischen Grabmonumente Bezug genommen wird, würde ganz auf die Stellung Mosis in der Wüste passen und uns die Art vergegenwärtigen, wie er in der stillen Einsamkeit Egyptens gedachte.

Jedenfalls kann es nicht gefehlt haben, dass das Andenken an die gedrückte Lage der Hebräer in Egypten ähnliche Klagen in ihm erweckte, wie die des Buches Job sind.

[1]) Sura 7, 86 f. 11, 83. 29, 36. und öfters. שׁעיב.

So ungefähr dürfen wir uns diesen Vorbereitungszustand Mosis in der Wüste denken.

Indessen wie immer reich diese Vorbereitung war, Moses konnte sich doch nicht selbst, in eigener Kraft zur Höhe seines Berufes erheben. Menschlich genommen konnte er nur die Einsamkeit immer mehr lieben; an einen Rettungsplan des Volkes aber zu denken, war an und für sich eine Thorheit, um so mehr, da unter den niederdrückenden Einwirkungen der Tyrannei im Volke selbst jene sklavische, aller grossen Wagnisse unfähige Gesinnung sich natürlicher Weise immer mehr ausbildete, mit welcher der grosse Führer noch so viel zu kämpfen haben sollte.

Zwar hatte ein Theil der Israeliten früher, lange vor Moses, vielleicht zur Zeit des Sturzes der Hyksos, einen kriegerischen Ausfall gegen Palästina hin gewagt,[1]) aber der unglückliche Erfolg desselben und die spätere Sklaverei hatten diesen Muth fast ganz erstickt.

Mag man daher auf Moses oder auf das Volk hinblicken, von beiden Seiten bestätigt sich das, was der Sänger über die Befreiung Israels aus Egypten und deren Einführung in Canaan sagt: „Nicht ihr Arm brachte ihnen Sieg" (Psalm 44, 4.).

Wenn irgendwo in der Geschichte das Eingreifen göttlicher Allmacht in bestimmten Thaten und Wundern vorbereitet ist, so ist es hier der Fall.

Diese Einwirkung beginnt mit der

K. III. Offenbarung am Dornbusch. Sendung Mosis.

Gegenüber der egyptischen Macht und was noch mehr ist, der tiefen Versunkenheit des hebräischen Volkes tritt eine Offenbarung Gottes auf. In der höchsten Steigerung der Verwirrung bis zur Rathlosigkeit soll von Gott ausgegangen, nach seinem Rathe gehandelt, auf seine Hülfe vertraut werden.

Übergehen wir vorläufig die Art und Weise, wie sich hier Gott offenbart und halten wir uns zunächst an den Inhalt der göttlichen Kundgebung, so sehen wir dadurch die neue Führung schön begründet.

Eine neue That Gottes wird verheissen, das israelitische Volk soll aus Egypten befreit und in das Land Canaan ge-

[1]) 1 Chron. 7, 21 ff. Vgl. Psalm 78—77—, 9.

führt werden. In der Ankündigung dieser That offenbart sich Gott wie in der Ausführung derselben in doppelter Art. Er giebt sich einerseits zu erkennen als persönliches, über alle Weltmacht gewaltiges Wesen, andererseits als ein Wesen, dessen Wirkung in bestimmter Ordnung sich an Ereignisse der Menschengeschichte anschliesst. Auf der einen Seite giebt sich etwas von dem Wesen Gottes an und für sich, von seinen Eigenschaften ohne alle Rücksicht auf Zeit und Raum, auf der andern von seinem Leben in und mit der Menschheit kund. Beides verewigt sich in zwei Namen, welche bei dieser Gelegenheit dem Moses vertraut werden und die dem Volke kund werden müssen. Gott nennt sich: „Ich bin, der ich bin" (Ehjeh). Wenn also von ihm geredet wird, muss er genannt werden: „Er ist, der da ist" (jihjeh oder nach der ältern Form jahweh). Jener Name, welchen man häufig, freilich irriger Weise,[1] Jehovah ausspricht, welcher aber Jahweh oder Jahu lautet und soviel heisst, als: „Er ist," ist der Ausdruck einer geförderten Gotteserkenntniss. Er war nach ausdrücklicher Versicherung Gottes (Exod. 6, 2 f.) den alten Patriarchen unbekannt. Durch ihn ist der Glaube an das persönliche Leben Gottes im Gegensatz zum trostlosen Wahne der Heiden nicht nur an die Spitze aller Religionswahrheiten gesetzt, sondern auf die einfachste Weise in's Leben eingeführt. Dieses Wesen, welches sich selbst damit bestimmt, dass es sagt (Exod. 3, 14.): „Ich bin, der ich bin," denkt nicht bloss und redet von sich in persönlicher Lebendigkeit, es fasst sich vollkommen selbst, ist aus und durch sich selbst und trägt alle Macht des Daseins in sich.

Die Grundlehre der göttlichen Offenbarung konnte nicht sprechender und zugleich kürzer ausgedrückt werden und das spätere, durch pharisäische Überfrömmigkeit und windige Deutelei verkümmerte Judenthum ist schon einzig dadurch gekennzeichnet, dass es diesen Gottesnamen zu einem Geheimnamen

[1]) Die pharisäischen Juden hielten den Namen, welchen Gott dem Moses am Dornbusche mitgetheilt hat, für so heilig, dass sie sich's zum Gesetze machten, statt desselben immer ădonaj oder elohim, Herr, Gott, auszusprechen. Sie setzten demnach die Vokale von ădonaj unter die Grundbuchstaben des heiligsten Namens JHWH und so entstand der Name Jehowah.

verwendete und dafür im gewöhnlichen Gebrauche den Namen: „Herr“ oder „Elohim“ (Gott) geltend machte. Das einfache Bekenntniss der persönlichen Lebendigkeit Gottes ist mit einer Benennung vertauscht, die lediglich den Begriff der Gewalt und möglicher Weise die Vorstellung einer zersplitterten Gottesmacht über der sinnlichen Natur in sich trägt.

Freilich bedurfte die Vorstellung von dem Einen persönlich lebendigen Gott einer Füllung, um erfasst zu werden; darum geht ihr in einem zweiten Namen die Hinweisung auf bestimmte Thatsachen der Offenbarung zur Seite. Derselbe, welcher sich nennt: „Ich bin, der ich bin“ (Exod. 3, 14.), und damit hinaufweist über alle Zeit und alle zeitlichen Wesen, will zugleich genannt sein: Der Gott Abrahams, der Gott Isaaks und der Gott Jakobs (Exod. 3, 15.). Bestimmte Einwirkungen auf die Menschenwelt sollten also das in sich unabhängige, schrankenlose Wesen in seiner freiwilligen Erscheinung in der Zeit kenntlich machen. Durch die Benennung: „Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs“ wird die Religion nach Einer Seite hin durch Geschichte begrenzt und bestimmt; die Thatsachen einzelner Offenbarungen sollen sich in der Erinnerung der Gläubigen wie einzelne Strahlen einer Gotteserkenntniss sammeln. Je mehr sie sich sammeln, desto dringender weisen sie auf der andern Seite den Menschen zu Dem selbst hin, welcher sich durch keine Offenbarung in der Zeit erschöpft, indem er sich bezeichnen kann: Ich bin, der ich bin. Je mehr ich Einzelheiten seines freien Thuns in der Welt weiss, desto mehr muss es mich reizen, seinem über alle Welt erhabenen Wesen nahe zu kommen.

Soviel vom Inhalt der Offenbarung am Dornbusch. Die Form derselben ist ohne Zweifel durch die nahe Herrschaft der egyptischen Hieroglyphik zu erklären. Vielleicht sollte durch die Form der wunderbaren Erscheinung Gottes oder eines Engels [1]) im brennenden und doch nicht verbrennenden Dornbusche das Verhältniss aller wunderbaren Einwirkung Gottes auf die Menschheit zu dieser selbst dargestellt werden. Das Feuer ist nämlich Sinnbild der Gottheit; der Dornstrauch Bild der verwilderten Menschheit. So wenig der Dornstrauch

[1]) Der heilige Ephrem t. I. S. 205. findet Gott selbst im brennenden Dornbusche.

das Feuer aus sich entwickeln konnte, ebenso wenig der Mensch den Zustand des Gnadenlebens; wie aber das wunderbare Feuer den Dornstrauch nicht verzehrt, sondern nur verklärt hat, so hebt die Gnadenwirkung das natürliche Leben und Thun des Menschen nicht auf, sondern verklärt dasselbe. So lässt sich die auffallende Form, in welcher sich hier Gott kund giebt, unter der Voraussetzung, dass Gott durch Zeichen habe sprechen wollen, deuten. Diese Wundererscheinung steht jedoch nicht allein, es folgen unmittelbar dicht aufeinander Wunder auf Wunder, und zwar in ausserordentlicher Form. Es möchte daher hier der Ort sein, über

K. IV. die Wunder überhaupt, dann über ihr häufiges Hervortreten und ihre sonderbare Form zur Zeit Mosis

eine kurze Erörterung einzuweben. 1. Das Wunder ist ein dem Menschen erkennbarer Vorgang, welcher von einer bewussten intelligenten über der Natur stehenden Kraft stammt, ohne von der dem Menschen natürlichen Kraft herrühren zu können. Das Wunder unterscheidet sich dadurch von dem bloss Staunenswürdigen (portentum). Dieses ist ganz verschieden, je nach dem Grade der Bildung des Zuschauers Das Wunder aber muss für jeden Zuschauer und Zeugen eben ein Wunder sein, sobald wir darin eine Thatsache erkennen, welche eine mit Freiheit und Willen wirkende Ursache hat, und über die dem Menschen zu Gebote stehende Macht hinausgeht. Dadurch brauchen wir, um ein Wunder festhalten zu können, nicht den ganzen Kreis der Naturkräfte zu wissen; denn nicht das Ausserordentliche einer Erscheinung macht ein Wunder, sondern der Zusammenhang mit einer frei wirkenden Ursache, die über dem Kreise der menschlichen Kraft liegt. Nur diesen Kreis müssen wir kennen. So ist das Stillstehen eines Sturmes ein Ereigniss, welches keineswegs über den Kreis der Naturkräfte hinausgeht; aber das Stillestehen des Sturmes in Folge eines Gebotes ist ein Ereigniss, welches mit einer frei wirkenden Ursache zusammenhängt und über die Kraft des Menschen hinausgeht. Je klarer beides ist, desto fester steht das Wunder. Der Mensch selbst ist das Maass des Wunders. Er wirkt natürlicher Weise auf die Natur, er baut, pflanzt; er trennt, mischt und einigt die Elemente. Aber er kennt seine eigene

Kraft, er ist sich selbst ja der natürlichste, nächste Gegenstand des Wissens; je vollkommener sein Wissen von sich selbst ist, desto besser kann er das Wunder erkennen.

Indem er weiss, was er thut und thun kann, ist er berechtigt, auf eine persönliche Wirkung ausser ihm, auf Geister oder Gott zu schliessen, wenn er eine Thatsache vor sich sieht, welche mit der Äusserung eines freien Wollens zusammenhängt, ohne von Menschen herzurühren. Um so leichter ist dieser Schluss auf eine persönliche Einwirkung ausserhalb der Menschheit, wenn der Mensch angeredet wird, ohne dass ihn ein anderer Mensch oder er sich selbst anredet. Man nennt dieses Reden zum Menschen durch ein nichtmenschliches Wesen Offenbarung. Im Unterschiede davon ist Wunder im engern Sinne die stumme übernatürliche Thatsache. Öfters ist beides vereinigt, wie bei der Erscheinung am Dornbusche.

2. Zu allen Zeiten haben die Menschen an Wunder geglaubt. Um alles bei Seite zu lassen, was ausser dem Kreise gebildeter Christen vorkam und vorkommt, so setzt jedes Gebet, welches nicht der Ausdruck der Huldigung, Ehrfurcht oder Reue ist, mit Einem Worte alles Bittgebet Wunder voraus und wünscht Wunder. Denn was heisst es, in der Krankheit um Genesung, in dürrer Zeit um Regen, in der Gefahr um Rettung bitten, als wünschen, es möge über und ausser der bewusstlos wirkenden Naturkraft zur Hülfe des Menschen eine göttliche Einwirkung im Einzelnen thätig sein? Und was ist diess anders, als wünschen, es möge ein Wunder geschehen? Freilich, wer so betet, will durch das Wunder nicht erst inne werden, dass es einen Gott oder eine übernatürliche Welt gebe, im Gegentheil, er könnte gar nicht beten, wenn er nicht zuvor schon Glauben hätte. Das Wunder ist ihm nicht ein Zeichen, ein Beweis, ohne welchen er Gott nicht glaubte, sondern eine Ergänzung der mangelhaften Natur, eine freie Gabe des allmächtigen Gottes über die oft kargen Geschenke der Natur hinaus. Diese Wunder, welche nicht erst den Grund zum Glauben legen sollen, sondern den Glauben voraussetzen, sind um so häufiger, je mehr einfacher, kindlicher Glaube, je innigeres Bewusstsein von der Nähe Gottes in einem Volke lebt. „Wenn ihr Glauben hättet, wie ein Senfkörnlein, so würdet ihr Berge versetzen“ (Luk. 17, 6.). Aber diese Wunder, welche nicht erst den Glauben begründen sollen, sondern vielmehr den le-

bendigsten Glauben und das feurigste Gottvertrauen voraussetzen, gehen in der Regel ohne alles Aufsehen vorüber. Im Kreise der vollkommenen Gläubigen werden die stillen Wunder der Gotteshülfe höchstens für andere im Glauben Schwache oder im Leben Laue, überhaupt für Solche kundgegeben und näher bestätigt, welche dieser Erweckung bedürfen, oder zur Ehre Gottes.

Wer solcher Wunderzeichen nie bedurfte und doch glaubte, wandelt einen viel höhern Geistesweg, als Jener, dem erst diese Bürgschaft gegeben werden muss. Wer solcher Zeichen bedarf, um zu glauben, will Bürgschaft Gottes im Reiche von Fleisch und Blut, er will Versicherungen, wie Thomas, besitzt aber nicht den Glauben Petri, der nicht erst durch Fleisch und Blut zum Glauben gebracht werden durfte, sondern auf hohen, innerlichen Wegen von Gott gelehrt war.

Aber viele Menschen, ja ganze Nationen sind unfähig geworden, auf diesem rein innerlichen Wege zum Glauben zu gelangen. Ein Volk, das geistig tief gesunken ist, entweder durch Rohheit oder durch verzweiflungsvolle Überbildung, bedarf der Wunderzeichen, um einen geistigen Boden zum Glauben zu gewinnen. Zur Zeit Christi waren die Juden an Überbildung krank, darum wollten sie immer Zeichen und Wunder als Mittel zur Überzeugung: gleichsam Darangeld, baare Bezahlung für den Glauben. Christus rügt öfters diese Wundersucht, doch schreibt er den Wundern eine Kraft zu, Überzeugung hervorzubringen: „Wenn ihr meinen Worten nicht glaubt, so glaubt meinen Werken“ (Joh. 5, 36.), und: „Thue ich die Werke meines Vaters nicht, so möget ihr mir nicht glauben“ (ebend. 10, 37.).

Zur Zeit Mosis war das hebräische Volk durch Rohheit und sklavische Versunkenheit unfähig geworden, durch die zarte Berührung der geistigen Gnade und des lediglichen Wortes zur lebendigen Annahme der Wahrheit zu kommen. Wunderbare Thatsachen waren nöthig, um die Gedanken zu einer göttlichen Wirkung über der Natur und Menschenwelt zu erheben. Überdiess waren die Verhältnisse der Israeliten so verwickelt, dass ohne übernatürliche Gotteshülfe eine Fortbildung im freien Zustande nicht möglich gewesen wäre. Dazu kommt, dass bei der Grundlegung einer Offenbarung naturgemäss die Bürgschaft von Wundern hervortreten muss, daher die meisten Wunder um Moses und um Christus.

3. Aber warum sind die meisten dieser in Egypten geschehenen Wunder so abenteuerlich in ihrer Form? Stäbe werden zu Schlangen, oder fressen Schlangen, Aussatz wird hervorgerufen und verschwindet, das Wasser des Flusses wird blutroth, zahllose Frösche, Schnacken und anderes Ungeziefer belästigen übernatürlicher Weise das Land, Pest, Geschwüre, Hagel, Heuschreckenheere und Dunkelheit werden herbeigerufen, endlich der Tod alles Erstgebornen. Wie haben wir diese Erscheinungen als göttliche Wunder zu begreifen? Wunder sind sie, denn sie treten auf das Geheiss Mosis hervor, während doch der Mensch nicht im Stande ist, durch ein blosses Wort Heere von Heuschrecken oder Fröschen hervorzurufen. Die abenteuerliche Form dieser Wunder wird klar, sobald wir berücksichtigen, wo, für wen und gegen wen sie auftraten. Sie geschahen in Egypten, im Lande der Zeichendeuter, Beschwörer und Zauberer, im Lande der Thiervergötterung und des abenteuerlichsten Götzendienstes. Wenn die Israeliten und Egypter inne werden sollten, dass der von Moses gepredigte Gott stärker als alle Zauberkräfte und alle Götterwelt der Egypter sei, so musste durch Moses im Namen Gottes Alles zusammenstürzen, worauf die Egypter Vertrauen setzten. Die ganze Reihe von übernatürlichen Wirkungen durch Moses in Egypten ist wie eine Wunderpolemik gegen den egyptischen Aberglauben zu fassen (Num. 33, 4.). Wie Bonifacius seine Predigt in Deutschland durch das Fällen der Donnereiche natürlicher Weise bekräftigt, so bestätigt sich die Sendung Mosis durch wunderbares Niedertreten der religiösen Verirrung des Nillandes. „Du hast darüber eine Menge Thiere geschickt, denn wodurch Jemand sündigt, dadurch wird er auch bestraft,“ bemerkt das Buch der Weisheit (11, 16 f.) hinsichtlich einiger dieser auffallenden Wunder.[1])

Es darf nicht übersehen werden, dass die Mächte, woran sich der Aberglaube der Egypter hielt, der Schrift nicht durchaus als leere Vorstellungen der Einbildungskraft erscheinen; es wird vielmehr anerkannt, dass gegenüber der göttlichen Wundermacht, die in Mosis sich darstellt, dämonische Wunderwirkungen vorkommen. Wie lässt sich nun aber die Wirklich-

[1]) Eine beachtenswerthe Durchführung dieses Gedankens findet sich in Hirsch's „System der religiösen Anschauung der Juden.“ Leipz. 1841.

keit dämonischer Wunder mit dem Glauben an einem allmächtigen und heiligen Gott, dem alles Einzelne und alles Allgemeine gehorcht, wenn er will, vereinen? Gerade so, wie in dem den Menschen natürlichen Wirkungskreise die Zulassung des Missbrauches der Schöpfung mit der Weltregierung des heiligen Gottes vereinbar ist. Ein Mensch, der in Anwendung seiner natürlichen Geistes- und Leibeskraft die Absicht des Schöpfers zerstört, hemmt oder verkehrt, mit andern Worten ein Mensch, der Sünde begeht, ist im Reiche der uns natürlichen Thätigkeit dasselbe, was ein Dämon ist, der aus freiem Antriebe oder in Verbindung mit einem Menschen störend in das Leben der Natur oder des Menschen eingreift. Menschen können einander schaden und können die Natur verwüsten, aber sie müssen jeden Augenblick gewärtig sein, dass ihrem Thun ein Ende gemacht wird; sie sind frei im Missbrauch oder Gebrauch ihrer Kraft, aber in dem: wie lange? wie weit? hängen sie jeden Augenblick von einer höhern Macht ab. Und so kann auch alles ungöttliche Übernatürliche, wie gross immer dessen Spielraum sein mag, in jedem Augenblick vertrieben und aller Wirkung beraubt werden. Niemand hat sich davor zu fürchten, wer sich in den Schutz Gottes stellt. Diess lehrt uns und lehrte den Israeliten die Art, wie die Zauberer Pharao's [1]) von Moses überwunden werden.

So möchten die zahlreichen Wunder, welche der Befreiung Israels aus Egypten vorangiengen, im Allgemeinen zu würdigen sein.

K. V. Das Osterfest und der Auszug.

Das Hauptergebniss aus allen Wundern in Egypten ist die Lehre: Gott lebt und theilt von seinem Leben Jenen mit, welche seiner Offenbarung glauben, und was ausser ihm lebt, kann wohl einen gewissen Spielraum freier eigener Kraft haben, aber bleibt stets der Gewalt Gottes untergeordnet. Die ihm beharrlich widerstreben, ziehen selbst mit Gewalt den Tod auf sich herab. Das religiöse Leben und der Genuss des göttlichen Schutzes ist aber nicht bloss von der Annahme der göttlichen

[1]) Die jüdische Tradition nennt diese Zauberer Jannes und Jambres, Targum Jonathan zu Exod. 7, 11. Der heilige Paulus scheint diese sagenhafte Kunde zu bestätigen 2. Timoth. 3, 8. Ἰαμβρῆς und Ἰάννης.

Wahrheit abhängig, sondern fordert auch eine Trennung von allen gottwidrigen Einflüssen. Die Rettung der Israeliten einerseits, der Tod der egyptischen Erstgebornen andrerseits und endlich der Auszug selbst unter dem Schutze göttlicher Wunder spricht diese wichtige Lehre aus. Um sie unvergesslich zu machen, wurde sie durch ein Fest verewigt, welches das Fest des Vorübergehens (Pesach), nämlich der Strafe an den Israeliten, genannt wurde.

Unter solchen Vorbereitungen schieden die Israeliten aus Egypten. Der Punkt von welchem aus sich der Zug bewegte, war (nach Exod. 12, 37.) Raemses, eine Stadt auf der Ostseite des Delta gegen die arabische Wüste hin, südlich von Tanis oder Zoan, wo wahrscheinlich damals Pharao seine Residenz hatte. [1]) Von da wäre der nächste Weg nach Canaan und in die Wüste, wohin Moses verlangt hatte, um zu opfern (ebend. 5, 1 ff.), ostwärts gegangen, aber: Gott führete sie nicht auf dem Wege nach dem Lande der Philister, welches der nächste war....., sondern auf dem Wege nach der Wüste am rothen Meere" (ebend. 13, 17 f.), also südlich. Bei dieser Ausbeugung nach Süden nahm Moses die Gebeine Josephs mit sich [2]) (ebend. 13, 19.). Würden wir annehmen müssen, dass bei der Abholung der Gebeine Josephs das ganze Volk zugegen gewesen sei, so würde dadurch die Richtung des ganzen Zuges näher bestimmt sein, denn ohne Zweifel waren sie bei Memphis bestattet. Wir würden dann annehmen müssen, dass die Israeliten von Memphis aus auf demselben Wege an's rothe Meer gekommen seien, auf welchem bis auf den heutigen Tag die meisten Caravanen von Kairo nach Suez reisen, d. h. durch die Thäler Wadi et Tih, Wadi er Ramlijeh und Wadi et Tawarik, südlich von dem aus drei Gruppen bestehenden Gebirgszuge Dschebel Mokattem, Garbim und Attaka. Allein nichts nöthigt uns, anzunehmen, dass Moses bei Abholung der Ge-

[1]) Vgl. Psalm. 78, 12. 43., wonach die Wunder Mosis im Felde von Tanis, also unfern einer Nilmündung in's mittelländische Meer (eigentlich in den jetzigen See Menzaleh) vorgefallen wären. Vgl. Litteraturbl. des Orients 1847. S. 634..

[2]) Nach der jüdischen Tradition waren sie in den Nil versenkt. Seine Brüder hatten ihm beim Tode schwören müssen, seine Gebeine aus Egypten fortzunehmen, wenn sie, was er voraussah, ausziehen würden. „Und sie legten ihn in einen Sarg in Egypten" (Genes. 50, 24 f.).

beine Josephs vom Volke begleitet war und wir haben einen bestimmten Grund, anzunehmen, dass sie nördlich vom genannten Gebirge Attaka u. s. w. an's rothe Meer zogen; denn Etam, wohin die Israeliten von Succoth aus durch eine neue Wendung[1]) kommen, liegt an der äussersten Gränze der Wüste (13, 20.); es lässt sich also nicht etwa an eine Station am Nile denken. Demnach ist nur eine südwestliche Wendung denkbar und diese war nur nördlich vom Attaka möglich. Überdiess ist das Meer südlich vom Attaka so breit, dass ein ganz besonderes Wunder nöthig gewesen wäre, um nach der wunderbaren Öffnung des Meeresgrundes den Übergang in Einer Nacht möglich zu machen. Dieser fand, indem die Israeliten nördlich vom Attaka an's Meer kamen, bei dem heutigen Suez statt; also an einer Stelle, wo das Meer sehr schmal und seicht ist. Indessen ist nicht daran zu denken, dass die Israeliten hier die Ebbe benützt hätten. Allerdings ist dieselbe gerade hier öfters sehr stark, so dass mehrere Reisende (schon 1565 Fürer, in neuerer Zeit Niebuhr) tief in's Gebiet des Meeres waten und reiten konnten. Auch Napoleon that es, obwohl nicht ohne Gefahr. Allein nach Laborde's genauen Untersuchungen reichte das rothe Meer früher weit über Suez gegen Norden hinaus und der Bericht der heiligen Schrift begünstigt in keiner Weise die Vorstellung, als wenn Moses eben nur die Ebbe benützt hätte. Die Gewässer standen (nach Exod. 14, 16. 29.) wie eine Mauer zur Rechten und zur Linken; der Durchgang wurde in Folge des Ausstreckens des Mosisstabes möglich. Ferner steht dieser Durchzug in der spätern Erinnerung durchaus als wunderbare Thatsache da (Jos. 2, 10. 4, 24. Isai. 51, 10. 63, 11. Ps. 77, 17. 114, 3. 5. 106, 9. 136, 13. Habak. 4 [3], 15. Eine der frischesten Erinnerungen enthält die Abschiedsrede Josues (Jos. 24, 6.), viele andere Stellen nicht zu erwähnen.

Durch ein Wunder wurden also die Hebräer durch's rothe Meer aus Egypten geführt: hinter ihnen schlugen die Wellen über den nachgeeilten Truppen Pharao's zusammen. So nehmen die Israeliten Abschied von dem Lande, in das sie die

[1]) Exod. 14, 2. וישבו. Der Punkt, auf welchem die Israeliten am Meere lagerten, ist durch vier Orte bestimmt: zwischen dem Meere und Migdol (Thurm); vor Baal Zefon und Pi Ha Chiroth. Letztere zwei Namen scheinen an hervorragende Punkte an den beiden Ufern hinzuweisen.

Vorsehung geführt hatte. Grosse Mühen warteten ihrer; die grössten bereiteten sie sich selbst durch Verkennung des göttlichen Willens, obwohl sie am Untergange der Egypter Ehrfurcht vor dem strengen Willen Gottes lernen konnten. Freilich konnte die Art, wie Pharao's Widerstand erklärt wird, als eine Verhärtung des Herzens durch Gott, den Muth rauben, sich um Erhebung des Willens zu Gott zu bemühen. „Ich will sein Herz verhärten“ (Exod. 7, 3.). Und Moses und Aaron thaten vor Pharao all' diese Wunder, die geschrieben sind. Aber der Herr verhärtete Pharao's Herz und er liess die Söhne Israels nicht ziehen aus seinem Lande“ (11, 10.). Wenn diese Auffassung schon beim Auszuge aus Egypten vor den Israeliten ausgesprochen wurde, so konnten sie, möchte man mit manchen Zweiflern zu denken versucht sein, auf jede Anregung des Willens zum Bessern verzichten. Dieser Zweifel konnte die durch die sichtbare Offenbarung der Wundermacht Gottes erweckte Seelenerhebung der Israeliten wieder lähmen, insofern die Gottesmacht eine Nothwendigkeit mit sich zu führen schien, vor welcher die menschliche Freiheit in Nichts verflog. Allein Gott ist nicht die Abkehr des Willens vom göttlichen Willen zugeschrieben noch zuzuschreiben. Dass Pharao nicht wollte, was Gott von ihm verlangte, war seine eigene That. Dass aber dieser einmal von Gott abgeneigte Wille durch fortgesetzte Verhandlungen, durch Zögerung des Abschlusses Gelegenheit erhielt, sich immer fester auszuprägen, das ist Gottes That. Dass Pharao sündigte, ist das Werk seiner freien Wahl, dass er aber durch besondere Umstände zu einem ewigen Musterbilde der Sünde gemacht wurde, ist Gottes That. Das ist die Verhärtung des Herzens, die der That ein bleibendes Gepräge gab. Die so geprägte That und ihre Strafe stand vor dem Volke Israel, als es eine Laufbahn betrat, auf welcher Alles, was es erleben und thun würde, auch zum Musterbilde dienen sollte.

Viele einzelne Menschen haben in kurzen, kleinen Handlungen dem Willen Gottes gerade so widerstanden wie Pharao, und andere haben gerade so hin- und her geschwankt im Glauben und Unglauben, in der Begeisterung und Entmuthigung wie die Israeliten im nächsten Verlaufe ihrer Geschichte; sie stehen moralisch einerseits mit Pharao, andererseits mit den Israeliten auf gleicher Linie und werden wohl über das, was

sie mit beiden gleich haben, gleiches ewiges Gottesgericht erfahren; aber es fehlt ihnen die äussere Gelegenheit ihr inneres Thun sichtbar und kenntlich auszuprägen. Diess ist das Ausgezeichnete an der Geschichte Israels, dass in ihr für ewige Zeiten Sittenbilder abgeprägt sind. Hätten sie an den Ufern des rothen Meeres, gerettet durch die Wundermacht Gottes, gelernt, Gottes Willen nicht zu widerstehen, so würden wir nur nachahmungswürdige Mustergepräge in dieser Geschichte finden. Wir werden aber, wo nicht der entschiedenen Abneigung Pharao's gegen Gottes Willen, doch einem so schwachen, unstäten Wesen in diesem Volke begegnen, dass wir die Langsamkeit der ganzen Entwicklung in der Führung Israels begreifen. Ehe wir aber auf die Führung in der nächsten Zeit eingehen, müssen wir noch eine Frage beantworten, welche, obwohl zunächst der Chronologie angehörig, doch in die Beurtheilung der ganzen Leitung eingreift.

Es ist nämlich für die Würdigung des Aufenthaltes der Israeliten in Egypten von Wichtigkeit, dessen Dauer zu wissen. Schon in der Prophezeiung, welche (Genes. 15, 13.) dem Abraham über den einstigen Aufenthalt seiner Nachkommen in Egypten gegeben wird, ist die Dauer desselben bestimmt und zwar in runder Zahl auf vierhundert Jahre. Genauer, jedoch übereinstimmend, ist die Angabe beim Berichte über den Auszug: „Der Aufenthalt der Israeliten in Egypten war vierhundertdreissig Jahre“ (Exod. 12, 40.). Dasselbe wird vom Apostel Paulus wiederholt (Galat. 3, 17.). Dieser klaren Bestimmung wird durch keine Stelle der Bibel widersprochen. Mit dieser Zeitbestimmung harmonirt vollkommen die Zahl der Israeliten beim Auszuge — sechsmalhunderttausend waffenfähige Männer — als Nachkommen von Jakob durch seine zwölf Söhne. Dennoch glaubten manche Erklärer von dieser Zeitangabe abgehen zu müssen, weil die Lebenszeit der Repräsentanten der Generationen von Jakob bis Moses kaum die Hälfte jener vierhundert Jahre ausmacht.

Nach Num. 26, 59. Exod. 6, 20 ist Jochebed, die Mutter Aarons und Mosis, eine in Egypten geborene Tochter Levi's. Zwar ist die Möglichkeit vorhanden, dass sie ähnlich lange lebte, wie die Patriarchen vor der Fluth; allein die Stammhalter ihrer Familie vom Einzuge Jakobs in Egypten bis zum achtzigsten Jahre Mosis lebten zusammen nicht viel über zwei-

hundert Jahre. Nämlich Kehath, der nach Genes. 46, 11. beim Einzuge Jakobs, seines Grossvaters, und Levi's, seines Vaters, in Egypten schon lebte, wurde hundertdreiunddreissig (Exod. 6, 18.), sein Sohn Amram hundertsiebenunddreissig Jahre alt (6, 20.), und dessen Sohn Moses zählte beim Auszuge achtzig Jahre. Die angegebenen Zahlen zusammengenommen geben zwar dreihundertfünfzig Jahre, da aber kein Grund vorhanden ist, anzunehmen, dass Kehath als Säugling nach Egypten gebracht wurde, da ferner Vater und Sohn möglicher Weise sehr lange neben einander gelebt haben, so sind von der genannten Zahl dreihundertfünfzig vielleicht mehr als hundert Jahre abzuziehen. Nach einer alten jüdischen Rechnung ist demnach die Gesammtzahl der Jahre des Aufenthaltes in Egypten zweihundertzehn.[1]) Das Targum Jonathan zu Exod. 12, 40. sucht diese Zahl mit der bestimmten Angabe, dass der Aufenthalt vierhundertdreissig Jahre gedauert habe, so zu vereinigen: „Die ganze Zeit, da Israel in Egypten wohnte, ist siebenmaldreissig, also zweihundertzehn Jahre. Die Zahl von vierhundertdreissig Jahren ist von der Zeit an genommen, da der Herr zu Abraham redete am 15. Nisan zwischen den Stücken (Genes. 15, 11.) bis zum Tage des Auszuges.“ Diese jüdische Berechnung hat die alte griechische Übersetzung und die samaritanische Ausgabe in den Text eingewebt.[2]) Auch Flavius Josephus hält sich an diese Deutung, nur dass er die ganze Zahl vierhundertdreissig halbirt und für die Sesshaftigkeit in Egypten zweihundertfünfzehn Jahre zählt.[3])

Allein diese Annahme steht zu grell im Widerspruche mit den bestimmten oben angeführten Worten der heiligen Schrift (Exod. 12, 40.) und mit der Thatsache, dass zur Lebenszeit Mosis, der ein Enkel Kehaths war (nach Num. 3, 27.), achttausendsechshundert waffenfähige Nachkommen Kehaths gezählt wurden, als dass wir derselben folgen könnten.[4]) Mit der ein-

[1]) רדו „ziehet hinab“ bezeichnet diese Zahl.

[2]) Genes. 15, 13. wird *ἐν γῇ οὐκ ἰδίᾳ* urgirt. Bei Exod. 12, 40. ist *καὶ ἐν γῇ Καναάν* eingeschoben; dasselbe im samaritanischen Texte.

[3]) Antiq. II. 15. 2.

[4]) Einen scharfsinnigen Rechtfertigungsversuch der rabbinischen Annahme von zweihundertfünfzehn Jahren siehe bei Windischmann, zu Gal. 3, 17.

fachen Annahme, dass in der Genealogie der Leviten einige Mitglieder übersprungen sind, ist die ganze Schwierigkeit gehoben, welche die Geschlechtsregister darbieten. Ein Stammbaum wird dadurch nicht unwahr, dass nach dem Grossvater sogleich der Enkel mit Übergehung des Sohnes aufgeführt wird. Wir werden ein ähnliches Überspringen in der Genealogie Christi und vielleicht bei den Wiedererbauern Jerusalems treffen. Also über vierhundert Jahre lebten die Nachkommen Jakobs in Egypten. Je länger demnach der egyptische Einfluss auf die Israeliten gewirkt hatte, desto mächtiger mussten jene Einwirkungen sein, durch welche sie über die Bildung Egyptens hinauskommen sollten.

K. VI. Weitere Erziehung des Volkes in der Wüste.

In der arabischen Wüste sollte das Volk Israel nicht bloss vom egyptischen Einflusse geschieden sein und nicht bloss die Eindrücke der erlebten Wunder gleichsam verdauen, sondern auch weiter geführt werden. Die bisherigen Wunder waren mehr negativ, abwehrend gewesen, es sollten nun positive auftreten, welche nicht bloss heidnische Irrthümer bekämpften, sondern zum wahren Glauben führten und in ihm bestärkten. In diesem Sinne wirkten die Wunder in der Wüste in Verbindung mit dem, was die Israeliten hier sonst erlebten. Schon der Anblick des Ortes, in welchem sich die Erretteten befanden, konnte sie belehren. Sie waren in einer Wüste, welche ein Volk von drei Millionen Seelen unmöglich nähren konnte. Sie waren auf wunderbare Weise durch Gott dahin geführt und so auch auf die fortdauernde Hülfe Gottes angewiesen. Die Stätte des Hungers und Durstes musste zur Aufforderung werden, Gott als den erhabenen Nährvater zu suchen und somit Hunger und Durst nach Gott zu erwecken. Schon nach drei Tagen des Zuges stellte sich bittere Wassernoth ein; zwar zeigte sich Wasser bei einem Orte, der den Namen Marah führte, aber es war untrinkbar wegen Bitterkeit. Erst als Moses durch göttliche Offenbarung ein Heilmittel entdeckte, welches die Bitterkeit entfernte, konnte das bereits murrende Volk den Durst löschen. Dieser Vorfall enthielt im Keime schon alle Lehren und Weisungen, welche sämmtliche folgende Offenbarungen weiter entwickelten; denn die Israeliten wurden an ihre Abhängig-

keit von Gott gemahnt und eingeladen, Vertrauen zu ihm zu fassen, zugleich aber auch auf ihre zaghafte, misstrauische Natur aufmerksam gemacht. So verstehen wir, dass der Erzählung von der wunderbaren Versüssung des Wassers bei Marah die Bemerkung beigefügt wird: „Daselbst gab Gott ihnen Gebote und Rechte und da prüfte er sie“ (Exod. 15, 25.). So war das Bedürfniss des Trankes ein Band, welches die Nation an Gott knüpfte. Dasselbe gilt von der Speise. Sie sollte auf wunderbare Weise und zwar täglich neu gegeben werden. „Siehe ich will euch Brod vom Himmel regnen; das Volk gehe aus und sammle täglich, was es bedarf; damit ich es prüfe, ob es nach meinem Gesetze wandle oder nicht“ (ebend. 16, 4.). Das war das Manna. [1]) Die Basis zu dieser Himmelsgabe bildete ohne Zweifel das auf der sinaitischen Halbinsel bis zur Stunde vorkommende Manna, eine Art Mehlthau, der sich im Sommer am Morgen auf den Blättern und Zweigen mehrerer Sträuche, wie des Süssdorns (Hedysarum alhagi) und der Farfastaude [2]) (tamarix mannifera), sowie rings um den Stamm auf dem Boden in der Form von Körnchen findet. Aber das auf natürliche Weise in der arabischen Wüste vorfindliche Manna verhält sich zu dem Manna, wovon sich das israelitische Volk ernährte, wie die wenigen Brode und Fische, welche Christo in der Haide von Bethsaida gebracht wurden, zu dem Speisevorrath, womit er wunderbarer Weise sechstausend Menschen sättigte. [3]) Die wunderbare Unterscheidung des den Israeliten gebotenen Manna von dem selbstwachsenden erhellt aus mehreren Umständen: Es fand sich nicht bloss an und unter den Sträuchen, sondern frei auf dem Boden umher (ebend. 16, 14. Num. 11, 9.). Es nährte das ganze Volk vierzig Jahre lang (Exod. 16, 35.). Es fiel am Sabbath nicht (ebend. 16, 27.). Übereinstimmend hiemit ist die spätere Betrachtung, wonach das Manna Himmelsbrod, Brod der Engel (Ps. 77 [78], 14 ff.), freiwilliger Regen (ebend. 67 — 68 — 10.)

[1]) Der Name Manna wird (Exod. 16, 15.) davon hergeleitet, dass das Volk beim Anblicke dieser Gottesgabe rief: Man hu, was ist das?

[2]) Arab. טַרְפָה

[3]) In den ergiebigsten Jahren sammelt man sechs Zentner Manna auf der sinaitischen Halbinsel; in andern kaum zwei Zentner. S. Schubert, Reise II. Bd. S. 348. I. Ausg.

genannt wird. [1]) Vorübergehend wurden auch Wachteln zur Speise herbeigeführt (Exod. 16, 13.), eine Gabe, welche nach einer Unterbrechung sich später wiederholte (Num. 11, 31.). Dass in die Mittheilung des Manna eine Erinnerung an den Sabbath eingeflochten wurde, konnte zur wechselseitigen Erläuterung beider Veranstaltungen Gottes dienen. Das Manna lehrte Gott als den Urheber aller Gaben feiern, wie der Sabbath. Moses selbst erläutert die Schenkung des Manna in dieser Art: „Er speiste dich mit Manna, das du nicht gekannt und deine Väter nicht gekannt, um dich zu lehren, dass nicht durch das Brod allein der Mensch lebt, sondern durch Alles was aus dem Munde Gottes kommt, lebt der Mensch" (Deut. 8, 3.); und ferner: „Gott speiste dich mit Manna in der Wüste nachdem er dich geprüfet, erbarmte er sich deiner, damit du nicht sagest in deinem Herzen: Meine Kraft und die Stärke meiner Hände hat all diess errungen" (Deut. 8, 16 f.). [2]) Ebenso empfieng das Volk bei Raphidim nahe am Sinai Wasser durch ein göttliches Wunder. [3]) So ist die erste Führung durch die Wüste eine Erziehung zur Hingebung an Gottes Willen vermöge des deutlichen Gefühles der gänzlichen Abhängigkeit von ihm.

Dieses Gefühl der Abhängigkeit von Gott wurde zunächst durch körperliche Bedürfnisse geweckt und durch wunderbare leibliche Gaben bestärkt. Daran konnte sich daher eine Erprobung in einem mehr seelischen Gebiete, im Kreise des geselligen Lebens anschliessen. Alle Herrschaft, alles Richteramt, das nach der bisherigen patriarchalischen Stammesordnung

[1]) גשם נדבות „freiwilliger Regen" im Gegensatz zu dem Regen, der aus Naturnothwendigkeit kommt. Vgl. 2. Esdr. 9, 20. Weish. 16, 20. Pro quibus angelorum esca nutrivisti populum tuum et paratum panem de coelo praestitisti illis sine labore, omne delectamentum in se habentem et omnis saporis suavitatem.

[2]) Vgl. Deut. 29, 5. wo Moses wie K. 8, 3. auf die wunderbare Führung Gottes zurückblickt.

[3]) Exod. 17, 1—7. Der Ort wurde genannt Massa u Meribah, Versuchung und Hader. Zum Unterschiede von einer weit mehr nördlich, bei Kades gelegenen Stelle, welche Meribah heisst (Num. 10, 13.), von Ezechiel aber genauer Meribah-Wasser von Kades genannt wird (47, 19.), führt der Ort, um welchen es sich hier handelt, einfach den Namen Massa. Deut. 6, 16. 9, 22. 33, 8.

aus dem Volke herausgewachsen war, blieb wirkungslos stehen und Moses allein hatte vermöge seiner göttlichen Sendung alle Gewalt in Einer Person. Er war Priester, Lehrer, Feldherr, Gesetzgeber, Vollstrecker des Gesetzes und Verwalter aller Habe und diess Alles in Gottes Namen vermöge seiner Sendung. In solcher königlichen Gewalt traf den erkorenen Führer Israels sein Schwiegervater Jethro, der midjanitische Priester, auf dessen Rath Moses „wackere Männer aus ganz Israel wählte und sie zu Hauptleuten des Volkes als Obere über tausend u. s. w. setzte. Diese richteten das Volk allezeit; was aber eine grosse Sache war, die brachten sie an ihn und nur geringe Sachen richteten sie“ (Exod. 18, 25 f.). Also selbst die Richtergewalt über die geringsten Angelegenheiten war ein Ausfluss der höchsten in Moses vereinigten Macht.

So war also bereits einschliesslicher Weise in den mehr seelischen als körperlichen Angelegenheiten der bürgerlichen Ordnung eine Hingebung an Gottes Willen erreicht. Die wunderbare körperliche Pflege wollte durch Moses zu erkennen geben: „dass der Ewige, dein Gott dich ziehet, wie ein Mann seinen Sohn ziehet“ (Deut. 8, 5. Vgl. 29, 1—5.), und wirklich: „Israel sah die gewaltige Hand, welche der Ewige bethätigt an Egypten und das Volk fürchtete den Ewigen und sie glaubten an den Ewigen und an Moses, seinen Diener“ (Exod. 14, 31.). Durch den Gehorsam gegen Moses in der gesellschaftlichen Ordnung waren sie vorbereitet, im Namen Gottes ihm zu folgen, da er sie durch die grosse Offenbarung am Sinai, zum Gehorsam in mehr geistigen Dingen führen wollte. Die Worte, welche sie später sagten: „Alles, was der Ewige geredet, wollen wir thun,“ (ebend. 19, 8.), sind nur der Ausdruck jener Bereitwilligkeit und Hingebung, welche thatsächlich sich in der bisherigen Folgsamkeit gegen Moses gezeigt hatte.

K. VII. Offenbarung am Sinai.

A. Nächste Vorbereitung des Volkes.

§. 1.

Die allgemeine Bereitwilligkeit des Volkes zu einer Hingebung an Gott, welche das Ergebniss der bisherigen Führung war, musste bestimmter hervortreten, um es zum Empfange der

erweiterten Offenbarung fähig zu machen. Es wurde ihm die ganze Höhe und Würde desjenigen Berufes vorgehalten, welchen es durch die gehorsame Hinnahme der Willenseröffnung Gottes erhalten sollte; aber auch der Gehorsam gegen Gott als unerlässliche Bedingung gesetzt. „Ihr habt selbst gesehen, was ich den Egyptern gethan, wie ich euch auf Adlersflügeln getragen und zu mir genommen habe. Wenn ihr nun meine Stimme höret und meinen Bund haltet, so sollt ihr mir zum Eigenthum sein aus allen Völkern; doch mein ist der ganze Erdkreis. Und ihr sollet mir ein priesterliches Königthum sein und ein heiliges Volk“ (Exod. 19, 4 f.). Die Vorstellung über die ganz besondere Würde, welche Israel erhalten sollte, war ein Reiz zu einer geistigen Erhebung, die sich in der Einwilligung kund gab (ebend. 19, 8.). Israel wird hier Eigenthum Gottes, später dessen Antheil und Erbe (Deut. 32, 9.) genannt. [1]) Gott ist dem Volke Israel nahe (ebend. 4, 7.); während andere Nationen mehr mittelbar Gott angehören, durch Engel oder durch Wesen, die nur in ihrem Aberglauben bestehen, gehört Israel Gott unmittelbar an. Daher bestand nach der Sünde mit dem goldenen (Hapi-) Stiere oder Kalbe die empfindlichste Strafandrohung darin, dass ein mittelbarer Schutz an die Stelle des unmittelbar göttlichen treten sollte. Es entstand grosse Trauer, als verkündet worden war, ein Engel würde fortan Führer sein (Exod. 33, 2 ff.). Moses betet im Namen des Volkes: „Wenn dein Angesicht nicht voranzieht, so führe uns nicht hinauf von hier. Und woran soll denn erkannt werden, dass ich Gnade gefunden vor deinen Augen, ich und dein Volk? Nicht daran, dass du mit uns gehst? dass wir unterschieden sind, ich und dein Volk von allen Nationen, die auf dem Erdboden sind?“ (Ebend. 33, 15.) Indem die zehn Gebote dem ganzen Volke (ebend. K. 20.), die übrige Offenbarung dem Vermittler Moses von Gott selbst mitgetheilt wurde (ebend. 33, 11.), ist Gott dem Volke Israel auf eine ganz bebesondere Weise nahe gewesen. Doch kann diese Annäherung nur im Vergleich mit der Annäherung an andere Völker eine unmittelbare genannt werden; an und für sich betrachtet geschah sie immer noch durch eine Vermittelung. Obwohl es von

[1]) Vgl. die Betrachtungen Davids über die Grösse des Volkes Israel 2 Sam. 7, 23 ff.

Moses heisst, er habe mit Gott von Angesicht zu Angesicht gesprochen (ebend. 33, 11. Deut. 34, 10.), so wird anderwärts doch nach dem ausdrücklichen Wunsche Mosis, Gott wirklich zu schauen, gesagt, er könne nur die Rückseite Gottes sehen (Exod. 33, 23.). Also Moses selbst, obwohl hoch über dem Zustande des Volkes stehend, bedurfte einer Vermittelung, um mit Gott zu verkehren. Um so mehr das Volk. Welche Vermittelung war diess? Die Schrift nennt uns englische Wesen als die vermittelnden Kräfte. (Hebr. 2, 2. Gal. 3, 2. Apostelgesch. 7, 53. Exod. 14, 19. 23, 20. Ich will meinen Engel senden. Deut. 33, 2. Der Herr erschien vom Berge Pharan her begleitet von Tausenden der Heiligen. In seiner Rechten das Feuergesetz.) Obwohl auf solche Art die überirdische Gewalt der Annäherung Gottes gemildert erscheint, so ist sie immer noch hoch genug, um eine hohe Spannung guten, gereinigten Willens zu erfordern. Alles, was während des Zuges an den Sinai die Seele des Volkes zu Gott erhoben hatte, zielte darauf hin, sie geistig auf die Annäherung Gottes und damit auf die Übernahme einer priesterlichen Würde vorzubereiten. Auch im Äussern sollte sich die Bereitwilligkeit zur Annäherung an Gott darstellen durch Waschungen: „Und Moses stieg vom Berge herab zu dem Volke und heiligte es. Und da sie ihre Kleider gewaschen, sprach er zu ihnen: seid bereit auf den dritten Tag und nahet euch nicht den Weibern“ (Exod. 19, 14.). Soweit vermochte das Volk sich zum Göttlichen zu erheben. Dieses nahte sich ihm zunächst in Erscheinungen am Sinai, welche dem Äussern nach grosse Ähnlichkeit mit den Ausbrüchen eines Vulkanes hatten, dann durch eine Donnerstimme, welche sich selbst als Stimme Gottes bezeichnet (ebend. 20, 1. und 16.). Dass mächtige Erscheinungen gewählt wurden, um diesem Volke Gottes Nähe fühlbar zu machen, kann uns nicht auffallen. Dass gerade die gewaltigsten Naturerscheinungen, Blitz, Donner, Erdbeben das Mittel der Offenbarung werden mussten, erklärt sich daraus, dass diese Erscheinungen das Gemüth des Menschen am meisten ergreifen, alle Verstellung am schnellsten von ihm wegnehmen und so das passendste Bild von jenem Gesetze waren, welches den Menschen erschüttern, sein Innerstes beleuchten und ihn zum Bekenntniss seines wirklichen Elends führen sollte (vgl. Deut. 33, 2.). Doch ertrug das Volk diesen Verkehr mit Gott nur

kurz; zu einem höhern, mehr geistigen, war es unfähig, daher wünschte es, Moses möchte allein vermöge seiner prophetischen Gaben mit Gott verkehren.

B. Die prophetischen Gaben Mosis, die Prophetie überhaupt.

§. 2.

Die prophetischen Gaben Mosis verdienen um so eher eine kurze Erörterung, als sie den Zustand früherer Vermittler der Offenbarung beleuchten und zugleich im Wesentlichen Alles enthalten, was bei den spätern Propheten, freilich öfters nach dieser oder jener Seite im Einzelnen deutlicher ausgebildet, auftritt. Wir nehmen die Zustände dieser spätern sogleich im Allgemeinen hinzu, um eine Gesammtvorstellung vom Wesen der Prophetie zu haben, ehe wir zu jener wichtigen Thatsache übergehen, die als die grösste Frucht prophetischer Vermittelung angesehen werden muss — zur Offenbarung am Sinai.

Wir sind gewöhnlich geneigt, mit der Thätigkeit eines Propheten den Begriff der Vorhersagung zu verbinden. Allerdings deutet der griechische Name Prophet auf Verkündung künftiger Dinge hin und das, was dem Propheten des alten Bundes Zukunft war, ist uns theils eine theuere Vergangenheit, theils eine immer sich fortsetzende und erneuernde Gegenwart der Kirche, so dass uns ihre Vorhersagungen am Nächsten liegen. Aber keineswegs ist das Wahrsagen ihr Hauptberuf und das Vermögen hiezu ist nur eine Seite ihrer ganzen Kraft. Umfassender ist der Name: Theolog, d. h. durch Gott, aus Gott redend, oder von Gott angeredet. [1]) Dieser Name beschränkt nun freilich das Reden der Propheten aus Gott nicht auf Zukünftiges, aber er beschränkt ihre Wirksamkeit auf das Reden, während doch neben dem Reden ein Thun, ein Handeln aus Gott sich zeigt.

Wenden wir uns von den Namen [2]) zu den Thatsachen,

[1]) Dionysius Areop. Coel. hierarchia c. VIII. nennt den Propheten *Θεολόγος*, wozu Pachymeres commentirt: *τοὺς ἱεροὺς προφήτας θεολόγους φησὶν ὡς λόγους θεοῦ ἡμῖν ἐξαγγέλλοντας.* Diesem Sprachgebrauche gemäss heisst Johannes Evangelista *θεολόγος* als Prophet des neuen Bundes. *Θεόλογος* könnte heissen: von Gott angeredet.

[2]) Der hebräische Name des Propheten Nabi deutet im Allgemeinen auf ein Hervorquellen hin. Ein früherer Name: Seher רואה ist mit *θεολόγος* fast identisch.

so ergiebt sich uns als Begriff des Prophetenthums: Übernatürliche Theilnahme am Wissen und Können Gottes zur Einwirkung auf die Menschen. Die Theilnahme an der Macht Gottes äussert sich in den Wundern, die wir bereits oben zum Gegenstande einer Erörterung gemacht haben. Die Wundergabe dient der mehr geistigen des Theilnehmens am Wissen Gottes zur Unterlage. Die Theilnahme am göttlichen Wissen kann auf verschiedene Weise vermittelt werden:

1) Gott kann sich zu dem gewöhnlichen Verständnisse des Menschen herablassen durch sinnlich wahrnehmbare Formen und Töne.
2) Gott kann im tiefsten Grunde der Seele Anschauungen und Gedanken entstehen lassen, welche nicht auf dem Wege mühsamen Nachsinnens, sondern durch augenblickliche Einstrahlung (intuitus mentis) gewonnen werden.
3) Endlich kann er die Seele durch Entzückung (Ekstase) über den Kreis des gewöhnlichen Seelenlebens emporheben, um ihr in diesem gesteigerten Zustande himmlische Offenbarungen zu geben.

Die erste Weise der Mittheilung kann im Wachen und im Träumen eintreten. So wird dem Jeremias wach ein Mandelbaum gezeigt (K. 1.); Samuel hört schlafend eine Stimme (1 Sam. K. 3.)

Im Zustande der Entzückung, den wir an dritter Stelle erwähnt haben, giebt es mehrere Stufen. Man kann namentlich ein seelisches und ein höheres geistiges Leben der Verzückung unterscheiden. Die letztere Art kann sich bis zu einer Erhebung der Seele zum wesenhaften Anschauen Gottes steigern. Solche Steigerung scheint aber im alten Bunde nicht vorgekommen zu sein, denn bis auf Christus hat kein Mensch Gott gesehen (Joh. 1, 18. 2, 46. Matth. 11, 27.), und obwohl von Moses nach Obigem wiederholt gesagt wird, er habe mit Gott von Angesicht zu Angesicht verkehrt, so war es kein unmittelbarer, sondern ein beschatteter Verkehr (Exod. 33, 23.).

Dagegen kam eine weniger hohe Entrückung der Seele, öfters in Verbindung mit ekstatischem Fluge, vor. So bei Habakuk, bei Ezechiel, der auf diese Art von Babylon nach Jerusalem versetzt ward, bei Daniel, der nach Susa übergetragen und sonst durch das Eintreten des visionären Zustandes aus dem gewöhnlichen Verlaufe der leiblichen Lebensthätigkeit

herausgerissen wird. Bei Elias war man so sehr an dergleichen Verzückungen und Entrückungen gewöhnt, dass auf die Kunde von seinem Verschwinden Männer ausgeschickt werden sollten, um nachzusehen, „ob ihn nicht der Geist des Ewigen emporgehoben und an einen der Berge und in eines von den Thälern hingeschleudert habe“ (2 Kön. 2, 16.). Die niederste Art solcher Erregung wird, die allgemeine Stimmung hiezu vorausgesetzt, mitunter durch Musik erweckt (1 Sam. 19, 30. 2 Kön. 3, 15. 1 Chron. 25, 1.) und wirkt manchmal so ergreifend auf diejenigen, welche sich den damit Behafteten nähern, dass diese selbst ohne alle Vorbereitung der Seele mitgerissen werden. So öffnen sich bei dem sonst ungeistigen, ja rohen König Saul plötzlich auf unwiderstehliche Weise die Schleussen einer hinreissenden Begeisterung, da er sich begeisterten Propheten nähert (1 Kön. 11, 12.).

Verschieden hievon ist die oben an zweiter Stelle angedeutete Art von prophetischen Zuständen. In diesem Zustande ist weder Traum, noch Entzückung nöthig, um der Seele höhere Anschauungen und Erkenntnisse zuzuführen. Wenn die innersten Kräfte der Seele gehörig gereinigt und gestärkt, wenn die mehr nach aussen gewendeten durch lange, heiligende Übung gewöhnt sind, dem Verlangen nach Gott zu dienen, so wird es möglich, dass im tiefsten Grunde der geistigen Lebenskraft ein Zusammentreffen mit göttlicher Wirksamkeit Statt findet und so ein Hören, ein Schauen göttlicher Wahrheiten eröffnet wird, ohne dass der gesunde, wache Gang des Lebens eine Störung erfährt. Dieser hohe geistige Zustand ist überall anzunehmen, wo schlechtweg gesagt wird: Gott sprach zu diesem oder jenem Propheten, oder: Wort Gottes an diesen oder jenen Propheten. Demnach wäre der grösste Theil der mosaischen Offenbarung und jener des Isaias auf diesem reinen, klaren Wege in die Welt eingeführt, und jene Väter, welche die montanistische Hellseherei mit der Hinweisung auf die im gesunden, wachen Zustande gegebenen Prophetien des alten Testamentes bekämpfen,[1]) haben insofern Recht, als sie auf

[1]) S. Hieronymus, Vorrede zu Isaias: Neque vero, ut Montanus cum insanis feminis somniat, prophetae in ecstasi locuti sunt. Epiphan. haeres. 48. c. 3. *ὁ προφήτης μετὰ καταστάσεως λογισμῶν καὶ παρακολουθήσεως ἐλάλει καὶ ἐφθέγγετο ἐκ πνεύματος ἁγίου τὰ πάντα ἐῤῥωμένως λέγων.*

den vorherrschenden Zustand der grössern Propheten Rücksicht nehmen. Indess findet sich auch bei den grossen Propheten, wie eine vorübende Stimmung von Leib und Seele, ein mit der Entzückung verwandter, das gewöhnliche Seelenleben überschreitender, mitunter auch den Leib durchdringender Zustand.

Bei Moses ist dahin wahrscheinlich seine zweite längere Zurückgezogenheit auf dem Berge Sinai zu rechnen. Das Erstemal verharrte er (Exod. 20, 21—31, 18.) im „Dunkel, worin Gott war," solange, dass das Volk glaubte, er sei ganz verschwunden (32, 1.), und empfing viele Verordnungen, ohne dass ein irgendwie ekstatischer Zustand angedeutet wäre. Das Zweitemal nach der Anbetung des egyptischen Stieridols durch das Volk und nach der möglichst nahen Anschauung Gottes, die er zu seinem Troste genoss (33, 13 ff.), blieb er aber vierzig Tage und vierzig Nächte auf der Spitze des Berges (34, 2—29.) und „ass kein Brod und trank kein Wasser" (34, 28.). Diess, sowie die unmittelbar darauffolgende Bemerkung vom Leuchten des Angesichtes Mosis deutet auf einen Zustand der Verzückung hin, mit welchem indess keineswegs ein Verschwinden des Bewusstseins verbunden gedacht werden muss. Die Schrift sagt, das Angesicht Mosis habe bei seiner Rückkehr von der vierzigtägigen Zurückgezogenheit auf dem Sinai so stark geleuchtet, dass er sich verhüllen musste, um die Blicke des Volkes nicht zu blenden (34, 29 ff.)[1] Die Thatsache selbst hat nichts Befremdendes für den, welcher vom Leben der Heiligen Einiges weiss. Wenn auch manche Erzählungen vom Leuchten des Gesichtes dieses oder jenes Heiligen zu wenig scharf geschichtlich gesichtet und gefasst sind, als dass man mit Sicherheit auf sie bauen könnte, so giebt es andere, die in so naher Zeit geschehen und von so glaubwürdigen Zeugen berichtet sind, dass ein vernünftiger Zweifel an der Thatsache kaum möglich ist. Überall, wo dieses Leuchten vorkommt, zeigt sich eine Spannung der Seele, nachdem dieselbe lange im Allgemeinen sich geläutert hat.

[1] Da der Hebräer für Strahlen und Hörner nur ein Wort hat קרן s. Habak. 3, 4.), so heisst es, das leuchtende Angesicht Mosis sei „gehörnt", d. i. strahlend gewesen. Exod. 34, 29. 30. 35. Darnach lässt sich die Darstellung Mosis mit Hörnern bei den Malern beurtheilen.

Doch muss die allgemeine heiligende Vorbereitung und die augenblickliche Steigerung nur als die Grundlage für die ganze Erscheinung angesehen werden, indem ohne besondere göttliche Einwirkung alles Bemühen der Seelenkraft doch dieses Licht nicht herbeiführen kann. So ist es auch bei Moses. Sein leuchtendes Angesicht ist gleichsam das sichtbare Siegel seiner wahren prophetischen Sendung, indem sich darin ebensosehr das eigene Streben nach hoher Heiligkeit wie göttlicher Seits die Herablassung himmlischer Kräfte auf ihn ausspricht. Mit solcher Ermächtigung konnte er vertrauensvoll als Vermittler der Offenbarung auftreten.

C. Der Dekalog oder die zehn Gebote.

§. 3.

Die mächtigen Eindrücke der wilden Gegend um den Sinai her,[1]) die Erinnerung an die eben erlebten Wunder, der Anblick des auf wunderbare Weise glühenden Sinai selbst musste das Volk empfänglich für Reden Gottes machen. Und er redete. Wie am Beginne ein zehnmaliges Sprechen die sichtbare, äussere Schöpfung hervorgerufen hatte, so legten die zehn Worte, welche er vom Sinai herab sprach, den Grund zur geistigen Weltordnung. Gott liess sich in dieser Mittheilung zur Wahl von mächtigen, donnerähnlichen Tönen herab, wodurch das ganze Volk in den Stand gesetzt wurde, seine Offenbarung unmittelbar zu empfangen. Schon durch diese Art der Mittheilung sind jene zehn Worte vor Allem, was sonst in der Bibel vorkommt, ausgezeichnet; denn Alles, was wir sonst als Offenbarung Gottes in derselben verehren, ist durch irgend einen Propheten vermittelt. Nur etwa die Worte, welche sich über Christus bei der Taufe (Matth. 3, 17.), bei der Verklärung auf Tabor (Luk. 9, 35.) und endlich beim feierlichen Einzuge in Jerusalem (Joh. 12, 28.) vom Himmel

[1]) S. Burkhardts Reise von Gesenius II. 917. Schubert II. 316. entwirft ein schönes Bild vom schauerlich grossartigen Charakter der Gegend um den Sinai her. Der Berg, welcher der Schauplatz der von uns betrachteten Ereignisse war, zerfällt in drei Gipfel, nordöstlich liegt jener, welchen man jetzt Horeb nennt, dann folgt der Sinai im engern Sinne und südwestlich der Katharinenberg. Im Alterthum scheint das Ganze den Namen Horeb geführt, die mittlere Spitze Sinai geheissen zu haben.

her vernehmen liessen, können damit verglichen werden. Eine zweite Auszeichnung besteht in der Art, wie sie aufbewahrt wurden. Die Schrift drückt sich aus: „Und der Herr gab Moses, als er geendet hatte, solches zu reden auf dem Berge Sinai, zwei steinerne Tafeln des Zeugnisses, geschrieben mit dem Finger Gottes“ (Exod. 31, 18. Vgl. Deut. 9, 10.), und noch deutlicher: „Und Moses trug die zwo Tafeln des Zeugnisses in der Hand, beschrieben auf beiden Seiten, gemacht durch Gottes Werk; und auch die Schrift war von Gott in die Tafeln gegraben“ (Exod. 32, 15 f.). Die neuen, welche nothwendig wurden, nachdem Moses die ersten zerworfen hatte (32, 19.), werden ebenfalls ausgezeichnet durch den Bericht: „Und der Herr schrieb auf die Tafeln die zehn Worte des Bundes“ (Exod. 34, 28.). Nach einer spätern Stelle (Deut. 10, 1 f.) bereitete Moses diese neuen Tafeln und Gott beschrieb sie. Obschon uns keine bestimmte Vorstellung gegeben ist, wie Gott diese Schrift auf die Tafeln gebracht habe, so ist doch immerhin hiedurch ein ausserordentliches Gewicht auf diesen Theil der Offenbarung gelegt. Auch dadurch sind die zehn Worte — unter diesem Namen werden sie in den Büchern Mosis selbst angeführt [1]) — ausgezeichnet, dass Moses sie am Schlusse seines Lebens vollständig wiederholt; sie kommen daher zweimal in den Büchern Mosis vor: Exod. K. 20. und Deut. K. 5. Abgesehen von all diesen auszeichnenden Umständen ist der Inhalt selbst von höchster Wichtigkeit. In diesen „zehn Worten“, oder wie wir gewöhnlich sagen „zehn Geboten“, ist der Keim der ganzen Offenbarung enthalten. Die Offenbarung beherrscht zwei Gebiete, in dem einen giebt sie dem Menschen Kenntniss von Gott und seinen vorzüglichsten Werken (Dogmatik); in dem andern sagt sie dem Menschen, wie er nach Gottes Willen sein Leben zu ordnen habe (Moral). Nun sind allerdings alle zehn Worte in Form von Vorschriften für das Verhalten des Menschen gefasst und gehören insofern der Form nach dem zweiten Gebiete an, allein jene Vorschriften, welche das Verhalten des Menschen gegen Gott aussprechen, sind auf wichtige Lehren von Gott und die Würde des Menschen gegründet. Wir kön-

[1]) עשרת הדברים Exod. 34, 28. Deut. 4, 13. 10, 4. Daher ist der Name „Dekalog“ δεκάλογος biblisch begründet.

nen demnach den Inhalt der zehn Worte in folgende Gruppen zerlegen.

§. 4.

I. **Glaubenslehre.** Im ersten Gebote wird die Einheit, Lebendigkeit, Geistigkeit Gottes, im dritten die Herkunft der ganzen Welt von Gott und zwar durch Schöpfung in sechs Abschnitten gelehrt. Auch die Würde des Menschen ist im dritten Gebote vom Sabbath angedeutet. Insofern es von dem Grundsatz ausgeht: „Was Gott vorangethan hat, das muss der Mensch nachahmen," ist in demselben die Gottebenbildlichkeit ausgesprochen.

§. 5,

II. **Sittenlehre.** 1) Verhalten gegen Gott. Das erste „Wort" enthält das Gebot, den wahren Glauben an den Einen, lebendigen, geistigen Gott festzuhalten und ihn nicht durch Bilderdienst zu verletzen. Im zweiten wird die Heilighaltung des Namens Gottes gefordert, Anwendung desselhen auf Nichtiges verboten. Dieses Verbot warnt nicht bloss vor Anwendung des Namens Gottes bei leichtsinnigen Flüchen, sondern auch bei der Irrlehre über Gott. Diese beiden Gebote sind im Verhältniss des Menschen zu Gott ganz natürlich begründet, und fordern nicht nothwendig eine Äusserung. Anders ist es mit dem dritten Gebote vom Sabbath, es fordert eine Äusserung, ist also ein Mittel, den Glauben an Gott öffentlich zu bekennen und es beruht auf einem Willen Gottes, dessen Grund wir nicht ganz einsehen, jedoch aus verschiedenen Analogien ahnen,[1]) ist also mystischer Art. Durch dieses Gebot ist in den zehn Worten das Ceremonialgesetz vertreten.

2) Verhalten gegen die Mitmenschen und gegen sich selbst. a) Hochachtung gegen die Eltern (4) ist eine Pflicht, welche in dreifacher Hinsicht allen andern

[1]) Dass Gott seine Thätigkeit nach aussen uns gerade in sieben Abschnitten erscheinen liess, hat ohne Zweifel einen innern Grund; aber wir können uns selbst nach den scharfsinnigsten Versuchen mystischer Zahlendeutung doch nicht versichert halten, diesen Grund vollkommen zu wissen.

gegen den Nächsten vorangeht: erstens weil sie Stellvertreter Gottes, Verwalter seines Segens für ihre Kinder sind, zweitens weil sie das Leben der Menschengattung in ihrer Familie erhalten haben, und drittens insofern sie an dem allgemeinen Rechte des Menschen dem Menschen gegenüber Theil nehmen. — Die Heilighaltung der Ehe (6) schliest sich an die Hochschätzung der Eltern an, da die Ehe die Aufgabe hat, das Leben der Gattung nach Gottes Ordnung zu bewahren. b) Dem Einzelnen gegenüber ist es Pflicht, das Leben (5), das äussere Gut (7) und die Ehre (8) eines jeden zu achten. c) Die Pflicht der Selbstachtung vor Gott verbunden mit der innern Achtung des Nächsten vor Gott gebietet, selbst böse Begierden (9) und neidische Wünsche zu vermeiden. (10)

Das ist der Inhalt des Dekalogs, wohl werth, auf Tafeln von unvergänglicher Dauer geschrieben zu werden.[1] Er enthält die Grundlage der ganzen mosaischen Religion.

D. Der ganze Inbegriff der mosaischen Religion

§. 6.

kann als Erweiterung des Dekalogs betrachtet werden. Nachdem dieser auf genannte wunderbare Weise vom Sinai

[1]) Dass der ganze Inhalt der auf die beiden steinernen Tafeln geschriebenen Gebote in zehn Abschnitte zerfalle, ist nach Obigem schon durch die mosaische Urkunde selbst bestimmt. Dagegen giebt es hinsichtlich der Abtheilung der einzelnen Gebote Verschiedenheiten, welche zum Theil confessionellen Charakter angenommen haben. 1) Die Synagoge theilt so ab, dass nach Exod. 20. Vers 2. das erste, V. 3—6. das zweite, V. 7. das dritte, V. 8—11. das vierte, V. 12. das fünfte, V. 13. das sechste, siebente, achte und neunte, endlich V. 14. das zehnte Gebot bilden. — 2) Origenes, dem die Calviner folgen, theilt so ein: V. 2. und 3. I. Geb.; V. 4—6 II. Geb., von da an wie die Juden. – 3) Der heilige Augustinus, mit dem es hierin die katholische Kirche und die Lutheraner halten, rechnet V. 2—6. zum ersten Gebote, trennt aber V. 14. in zwei Gebote, neuntes und zehntes. — Die letztere Zählungsweise hat zwei Gründe für sich: 1) V. 2. bildet kein Gebot (dieser Grund gilt nur gegen die Synagoge); 2) die Masorethen haben an jenen Stellen, welche die katholische Kirche als Grenzen der einzelnen Gebote ansieht, die Trennungszeichen der kleinen Paraschen. Von Joh. Geffken ist in Hamburg 1838 ein eigenes Buch über die verschiedenen Eintheilungen des Dekalogs erschienen, das ich indess nicht gesehen habe.

herab verkündet worden war und das Volk sich unfähig fühlte, auf solche Art mit Gott zu verkehren, trat Moses als einziger Vermittler auf. Jene Belehrungen und Verfügungen, welche mit dem Dekaloge die Grundlage der israelitischen Religion ausmachen, wurden theils unmittelbar nach den zehn Geboten bei einer vierzigtägigen Zurückgezogenheit Mosis auf dem Sinai, theils etwas später am Sinai mitgetheilt. Einiges wurde noch nach dem Aufbruche vom Sinai nachgetragen. Wir fassen hier Alles unter einfachen Abschnitten zusammen.

Erste Abtheilung. Glaubenslehre.

§. 7.

Wichtige Wahrheiten von Gott sind bereits im Dekalog enthalten, andere sind in der Lehre von der Schöpfung ausgesprochen. Durch die Sabbathfeier sind die letzteren in stetem Andenken bewahrt. Die Thatsache des Verkehres Gottes mit dem Volke und mit Moses enthält ebenfalls eine Belehrung über seine freie Herablassung zu dem Menschen; die Sittengebote lassen theilweise auf seinen Willen zurückschliessen. Freilich konnte gerade die Erfahrung über die äusserlich wahrnehmbare Offenbarung Gottes zu dem Irrthume führen, als wenn an Gott etwas Leibliches wäre; darum mahnt Moses in seinen Abschiedsreden: „Merket wohl darauf, so lieb euch euer Leben ist, dass ihr am Sinai durchaus keine Gestalt gesehen habt, als der Ewige vom Berge Horeb mitten aus dem Feuer zu euch redete“ (Deut. 4, 15.). Die Einheit Gottes drückt Moses eben da aus: „Höre (Schma') Israel, der Ewige, dein Gott, ist Ein Ewiges Wesen“ (ebend. 6, 4.). Gott hat Abraham Verheissungen gegeben, welche zur Zeit Mosis zum Theil erfüllt wurden. Nicht die natürliche Kraft des Volkes war der Grund seiner ausserordentlichen Stellung, sondern die freie Wahl durch Abraham: „Dich hat der Herr, dein Gott, erwählet, dass du sein eigenthümlich Volk seiest von allen Völkern, die auf Erden sind. Nicht weil ihr alle Völker an Menge übertrafet, hat sich der Herr mit euch verbunden und hat euch erwählet; denn ihr seid das unbedeutendste der Völker; sondern darum, weil euch der Herr liebte und den Schwur hielt, den er euern Vätern geschworen. Und wisse, dass der Herr, dein Gott, ein starker und getreuer Gott

ist, der seinen Bund und seine Barmherzigkeit an denen übet, die ihn lieben und seine Gebote halten, bis in's tausendste Geschlecht, und denen auf der Stelle vergilt, die ihn hassen" (ebend. 7, 6 ff.). Aber trotz der Auserwählung Israels, trotz der Gründung seines Bundes in diesem Volke ist Gott gegen dasselbe nicht partheiisch; „Der Herr, euer Gott, ist der Herr aller Götter und der Herr aller Herren, ein grosser und mächtiger und schrecklicher Gott, der keine Person ansieht (nicht partheiisch ist), noch Geschenke annimmt" (Deut. 10, 17.). Damit ist von dem Gott Israels ein ganz anderer Begriff gegeben, als die Heiden von ihren Göttern haben: „Unser Gott ist nicht wie ihre Götter, unsere Feinde sind die Richter," welche, falls wir sündigen, über uns Gewalt bekommen, statt dass wir nach heidnischer Vorstellung als Schoosskindlein der göttlichen Auserwählung unter allen Umständen und auf alle Fälle hin geschützt würden (ebend. 32, 31.). Der Strafbeschluss Gottes ist nicht unabänderlich; Reue der Schuldigen und Fürbitte der Heiligen kann ihn ändern, wie der Vorgang mit dem goldenen Kalbe am Sinai zeigt (Exod. K. 32.). Es ist auch von einem Buche Gottes (ebend. 32, 32 f.) die Rede, worein die Auserwählten geschrieben sind, und von der Möglichkeit, aus demselben ausgelöscht zu werden (ebend.).

Das Dasein von geistigen Wesen ausser dem Menschen wird nicht bloss vorausgesetzt, sondern tritt auch wirklich hervor. Die Urkunde dieser Offenbarung nennt sie (mal'achim) Engel, oder (k'doschim) Heilige. Vieles, was öfters kurzweg als Offenbarung Gottes selbst dargestellt ist, muss nach andern Stellen genauer als durch Engel vermittelt gedacht werden.[1])

§. 8.

Die in der Schöpfungsurkunde nach Obigem enthaltene Lehre von dem Ebenbilde Gottes im Menschen wird nicht nur im Dekaloge beim Gesetze über den Sabbath vorausgesetzt, sondern auch im weitern Verlaufe der Offenbarung öfters angedeutet; besonders in den wiederholt vorkommenden Worten: „Ihr sollt mir heilig sein, weil ich heilig bin" (Lev. 20, 26. Vgl. 22, 32.). Damit ist von selbst die Freiheit der

[1]) Vgl. Galat. 3, 19. Hebr. 2, 2 f. Apostelg. 7, 53. mit Deut. 33, 2. einerseits und mit Exod. 33. andererseits.

menschlichen Seele ausgesprochen. Noch stärker ist dieselbe durch die Verkündung von Lohn und Strafe für Befolgung und Übertretung des Gesetzes (ebend. K. 26. Deut. 27. 28.) bestätigt. Die ganze Thatsache einer göttlichen Gesetzgebung, die förmliche Aufforderung des Volkes zu einem Bunde mit Gott, die feierliche Bekräftigung dieser Einwilligung (Exod. 19, 8. und 24, 7.) würde auch ohne die Klagen Mosis über die freiwillige Abkehr von Gott (Deut. 32.) hinreichen, die Lehre von der Freiheit des Menschen als eine Grundwahrheit der mosaischen Religion zu sichern. — Die Verschuldung des Menschengeschlechts ist durch die häufige Anwendung blutiger Opfer; das Vorherrschen der Sündhaftigkeit und deren Allgemeinheit durch die Ausdehnung ausgedrückt, welche im Cultus dem blutigen Ganzopfer zukommt; andererseits aber spricht sich im Gottesdienste deutlich genug die Wahrheit aus, dass nicht alles am Menschen Sünde und Schuld sei: denn neben den blutigen Opfern herrschen auch unblutige und solche, denen alle Hindeutung auf Sühne fehlt.

§. 9.

Die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele ist zum Theil schon in jener von ihrer Gottebenbildlichkeit und von gerechter Vergeltung enthalten. Sie tritt in der mosaischen Offenbarung nicht besonders stark hervor. Aber unrichtig ist es, dass sie in ihr nicht bezeugt sei. Das Sterben wird „ein Versammeltwerden zu den Vätern oder zu seinen Leuten“ genannt; Jakob sagt: „Ich werde zu meinem Volke gesammelt, begrabet mich zu meinen Vätern“ (Genes. 49, 29.), daher kann jener Ausdruck nicht vom Bestatten im Familienbegräbniss gedeutet werden. Dieses Sammeln erscheint als ein Einberufen in eine andere Welt, wie bei Aaron: „Aaron soll gesammelt werden und allda sterben“ (Num. 20, 26.). Von Abraham heisst es: „Er starb . . . und wurde zu seinem Volke versammelt“ (Genes. 25, 8.). Sein Grab war mehrere hundert Stunden von den Gräbern seiner Familie entfernt. Ähnlich bei Isaaks Tode (ebend. 35, 29.). — Für den Glauben an die Unsterblichkeit spricht in der mosaischen Zeit und der vorangehenden auch die ruhige Freudigkeit Derjenigen, deren Tod ausführlich genug dargestellt ist, um über ihre Stimmung ein Urtheil zu haben. So ist's mit dem Tode Jakobs, Aarons und

Mosis. — Ferner zeugt die Art, wie das mosaische Gesetz die Israeliten über die Trauergebräuche belehrt, von freudiger Gewissheit eines Fortlebens über das Grab hinaus. „Über einen Todten sollt ihr euer Fleisch nicht zerschneiden, noch Figuren oder Mahlzeichen euch machen. Ich bin der Herr!“ (Lev. 19, 28.) „Ihr seid Kinder des Ewigen; macht euch keine Einschnitte und scheeret euch nicht kahl um eines Todten willen, denn du bist ein heilig Volk dem Ewigen, deinem Gotte“ (Deut. 14, 1 ff.). Das Bewusstsein, dass sie Kinder Gottes seien, soll demnach die Israeliten von der Nachahmung heidnischer Trauergebräuche abhalten. Was kann damit anders gesagt sein, als dass sie vermöge ihres Zusammenhanges mit Gott eine Lebenskraft in sich trügen, welche das Grab überdauert, dass aber wegen der Heiligkeit dieses Gottes das Todesverhängniss zur Läuterung eintreten müsse? Überdiess sehen wir die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele nach der mosaischen Zeit in Israel oft bekannt und ausgesprochen, ohne dass auch nur die leiseste Andeutung gegeben wäre, diess sei eine neue Verkündung, eine Ergänzung der Offenbarung am Sinai.[1])

Wenn z. B. Saul in Endor vor der Schlacht auf Gilboa (1 Sam. 28, 11.) von einer Beschwörerin der Todten begehrt, ihr den bereits begrabenen Samuel heraufzuführen, so muss vorausgesetzt werden, dass er an ein Fortleben desselben im Hades oder Scheol glaubte. Allerdings steht diese Thatsache einzeln da, aber sie ruht auf einem Sprachgebrauche, welcher bereits in den Büchern Mosis angewendet wird, und welcher selbst ohne die Beleuchtung durch jenes Faktum den Glauben an das Fortleben der Seele nach dem Tode bezeugen würde: wir meinen das Wort Scheol oder Hades als Bezeichnung für den Aufenthaltsort der Abgeschiedenen. So sagt Jakob in der Klage um Josephs Tod: „Ich möchte zu meinem Sohne hinabsteigen in den Scheol“ (Genes. 37, 35.) u. s. f.

[1]) Der Segen Abigails über David: „Wenn sich ein Mensch erhebt, dich zu verfolgen und deine Seele zu suchen, so sei die Seele meines Herrn gebunden im Bündel der Lebendigen bei dem Ewigen, deinem Gotte; aber die Seele deiner Feinde möge er durch den Griff der Schleuder schleudern“ (1 Sam. 25, 29.), kann wohl auch als Beleg für die sprüchwörtliche Ausprägung der Lehre von der Unsterblichkeit der Seele in der Zeit Sauls angeführt werden.

§. 10.

Immerhin bleibt es aber wahr, dass die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele und von Allem, was das Jenseits betrifft, in den Büchern Mosis sehr wenig berücksichtigt ist. Erst allmählig tritt sie mit andern, die in's Reich der Geister einschlagen, immer mehr in's Leben ein, bis sie im Buche der Weisheit zur anschaulichsten Klarheit sich entfaltet. Dasselbe gilt von der Messiashoffnung, welche um Weniges weiter geführt wird, als wir sie bei den Patriarchen sahen. Wie ist diese Schweigsamkeit zu erklären, nicht bloss hinsichtlich dieser Wahrheit, sondern auch hinsichtlich vieler Fragen, welche sich dem Menschen über ein Reich der Geister aufdrängen? Die mosaische Offenbarung giebt sich für eine Kundgebung Gottes aus, warum beantwortet sie so wenig Fragen, welche über den Kreis der menschlichen Thätigkeit auf dieser Welt hinausgehen?

Auf dieses Bedenken giebt Moses selbst am Schlusse seines letzten Buches die bestimmteste Antwort (Deut. 29, 28.): „Die verborgenen Dinge sind die Sache des Ewigen, unsers Gottes, die geoffenbarten aber unsere Sache und unserer Kinder auf ewig, dass wir beobachten alle Worte dieses Gesetzes.“

Diese Zurechtweisung gilt nicht bloss für die Offenbarung des alten, sondern auch des neuen Testamentes. Auch hier möchte der menschliche Vorwitz vor Allem einen Reichthum an Aufschlüssen über eine Welt fordern, die über das Gebiet der Sinnenwelt hinausgeht.

Allein selbst in der christlichen Offenbarung ist die Zahl der übernatürlichen Eröffnungen nicht gross; das Hauptgewicht fällt auf lebendige Durchübung der wenigen Lehren von Gott im Glauben und in der Sehnsucht, und zugleich auf die Haltung der göttlichen Gebote. Wenige Lehren reichen hin, um das Dasein Gottes und seine Eigenschaften sowie die Bestimmung des Menschen bekannt zu machen; nun gilt es, im Willen die Hingebung an den erkannten Gott zu üben. Ohne Durchübung des Willens würde eine engelgleiche Erkenntniss mehr Gefahren darbieten, als Segnungen. Darum enthält der grösste Theil der mosaischen Offenbarung Sittenlehren, und nicht mit Unrecht nennt man die ganze mosaische Offenbarung Gesetz Mosis, oder schlechtweg Gesetz, obwohl der ursprüng-

liche Name: „Lehre" bedeutet.[1]) In dem Maasse, als die Propheten einzelne Glaubenswahrheiten näher beleuchten, verstärken sie auch die sittlichen Mahnungen. Je näher der Erlöser rückt, um der sterblichen Seele den Himmel zu öffnen, desto höher werden die Anforderungen an ihre Ausbildung in gutem Willen.[2])

Zweite Abtheilung. Sittenlehre.

§. 11.

I. Verhalten gegen Gott. a) Innerliche Pflichten gegen Gott. Die Lehre von dem Einen, persönlichen lebendigen Gott bringt sehr natürlich die Pflicht mit sich, sie festzuhalten und jedem dawider streitenden Irrthume zu widerstehen. Zum Theil ist diese Pflicht schon im ersten Gebote des Dekaloges enthalten; die spätern Eröffnungen erweitern das dort Geforderte. Es tritt im Verlaufe der ganzen Gesetzgebung ein buntes Heidenthum als Gegensatz auf und stellt sich als Gegenstand der Bekämpfung und Verwerfung dar. Es ist nicht genug, dass in Bezug auf die Religion der Canaaniter gefordert wird: „Du sollst ihre Götter nicht anbeten, noch ihnen dienen, und sollst ihre Werke nicht thun," es ist auch befohlen: „Du sollst sie zerstören und ihre Bildsäulen zerbrechen. Du sollst kein Bündniss mit ihnen schliessen, noch mit ihren Göttern. Sie sollen in deinem Lande nicht wohnen" (Exod. 23, 24 f. 32 f.). Somit ist es Pflicht, den Glauben äusserlich darzustellen, falls ein heidnischer Irrthum entgegentritt. Dieses Gebot, welches unter verschiedenen Wendungen wiederkehrt, ist die Grundlage jener Ausrottung der Canaaniter, welche unter dem Namen Anathem als religiöser Akt erscheint,[3]) und auf welche wir bei der Eroberung Canaans näher eingehen müssen. Unter der Voraussetzung, dass der

[1]) תּוֹרָה Thorah von הורה lehren; daher מוֹרֶה Lehrer.

[2]) Dass die mosaische Offenbarung die Lehre vom Jenseits weniger beleuchtet, als die Propheten, kann zugleich als alttestamentliche Bestätigung von der freudigen Eröffnung der jenseitigen Welt durch Christus gelten. Je ferner für die Zeit vor Christus im Jenseits der unmittelbare Genuss des Himmels in Aussicht stand, desto weniger war Veranlassung da, sich darüber zu äussern.

[3]) חרם

Israelit mit heidnischem Unwesen zusammentrifft, muss er seinen Glauben mit Strenge äussern. Diese Strenge nach aussen wird zunächst mit den Worten motivirt: „Damit sie dich nicht zur Sünde bringen wider mich“ (ebend. 23, 33.).

Ebenso strenge wird nach Innen, im Volke selbst jedes Vergehen geahndet. Der Gotteslästerer sowie der falsche Prophet (Irrlehrer) ist des Todes schuldig (Levit. 24, 14 f. Deut. 13, 1 ff.); ebenso, wer den Göttern opfert [Exod. 22, 20.[1])]. Es lässt sich nicht läugnen, dass hiedurch die Inquisition für die Dauer des jüdischen Gesetzes sanktionirt wurde. Zur Zeit Mosis und Josua's sehen wir mehrere Fälle von Todesstrafen wegen rein religiöser Vergehen. Im spätern Verlaufe der in der Bibel beurkundeten Geschichte Israels ist aber kein Fall von der Hinrichtung eines Gottesläugners oder Irrlehrers aufgezeichnet; obwohl, wie sich später zeigen wird, oft falsche Propheten auftraten und als solche vom bessern Theile der Nation erkannt wurden. Nur aus der Zeit des zweiten Tempels hat die jüdische Literatur das Andenken an solche Hinrichtungen bewahrt. Namentlich wird ein gewisser Jeschu, Schüler des Josua Ben Perachia, der etwas mehr als hundert Jahre vor Christus lebte, als Opfer seiner Irrlehre dargestellt.[2]) Um so auffallender ist es, dass der König und Führer der wahren Propheten durch die jüdische Inquisition zum Tode verurtheilt wurde: „Wir haben ein Gesetz und nach diesem Gesetze muss er sterben“ (Joh. 19, 7.). Er selbst hat für sein Reich der Inquisition die Bestätigung versagt (Matth. 13, 24 f.), obwohl gerade die Parabel vom Unkraut im Waizen, in welcher sich Christus über diese Anstalt des Feuereifers äussert, zum Beweise dient, 1) dass die eifrigsten Diener des Herrn auf den Gedanken kommen können, sogleich strafend einzugreifen, wo sich Abweichungen von dem ächten Worte Gottes zeigen, und 2) dass im Weltgerichte eine Inquisition zu er-

[1]) זבח לאלהים יחרם בלתי ליהוה לבדו.

[2]) Sanhedrin f. 43. a. und 103. a. Die Stellen des Talmuds, welche auf dieses Faktum Bezug haben, sind in den neuern Ausgaben getilgt und zwar vermöge eines Dekretes angesehener Rabbiner. S. Meyer, generatio Immanuelis S. 72. — Es würde uns hier zu weit abführen, wenn wir die Meinung widerlegen wollten, dass Christus der Herr in jenen Stellen gemeint sei.

warten sei, der alle Irrlehrer und Irrgläubigen Rede stehen müssen, so gut wie Jene, welche unmässig oder heuchlerisch geeifert haben. Im Judenthume war diese Anstalt ein Schutzmittel des Glaubens an Gott, welchen festzuhalten die heiligste Pflicht jedes Israeliten war.

Die Pflicht gegen Gott fordert aber auch Liebe, Hingebung des Willens und des ganzen Gemüthes. Diess spricht Moses an derselben Stelle aus, welche die Pflicht des Glaubens an den Einen Gott enthält: „Du sollst den Herrn, deinen Gott, lieben aus deinem ganzen Herzen und aus deiner ganzen Seele und aus all' deinen Kräften" (Deut. 6, 5.).

§. 12.

Ein natürliches Ergebniss von Glaube und Hingebung, das Gebet, ist im mosaischen Gesetze nicht so sehr ignorirt als Manche glaubten. Wir werden finden, dass bei den Opfern das Gebet des Priesters nicht fehlte. Überdiess soll der Israelit bei der Abgabe des Zehnten nach einer Versicherung, seine Pflicht erfüllt zu haben, beten: „Blicke hernieder von deinem Heiligthum und der hohen Wohnung deiner Himmel und segne dein Volk Israel und das Land, das du uns gegeben, wie du unsern Vätern geschworen, das Land fliessend von Milch und Honig" (Deut. 26, 15.). Endlich ist auch der Segen des Priesters als Gebet über die ganze Gemeinde vorgeschrieben (Num. 6, 24.). Allerdings sind das noch nicht viele Gesetze über das Gebet, allein die Pflicht der Anbetung, das Bedürfniss des Bittgebetes folgt so natürlich aus dem Glauben an Gott und der Erkenntniss des Zustandes des Menschen, dass kein Gesetz nöthig war, das Gebet zu veranlassen. Es verhält sich hiemit ungefähr, wie mit dem Glauben an die Unsterblichkeit der Seele. Jedenfalls sehen wir das Gebet in der Zeit Mosis wirklich ausgeübt; nach der Errettung aus Egypten wird in Form eines Gesanges ein Lob-, Dank- und Bittgebet vor dem ganzen Volke dargebracht (Exod. 15.). Während des Kampfes mit den Amalekitern betete Moses (ebend. 17, 10 ff.). Am glänzendsten tritt die Übung des Gebetes in der Zeit der Versündigung Israels durch das goldene Kalb hervor; Moses wendet durch dringendes Flehen den Rathschluss Gottes (ebend. 32, 33.). Bald darauf zeigt sich ein Fall eines erhörten Bittgebetes Mosis für sich selbst (33, 13.). Beim

Aufheben der Bundeslade und bei deren Niederlassung pflegte Moses jedesmal ein Gebet zu sprechen (Num. 10, 35.), ebenso bei einzelnen Veranlassungen, wie bei der schweren Erkrankung seiner Schwester (ebend. 12, 13.), bis zu seinem Abschiede vom Volke, welcher in ein Segensgebet sich auflöste (Deut. 33, bes. Vers 11.).

Das Gebet ist der Ausdruck des Glaubens und der Hingebung an Gott; es kann möglicher Weise in der Stille geschehen und somit wie der Glaube und die Liebe nur die innerliche[1]) Pflicht gegen Gott erfüllen. Es giebt aber auch eine b) äusserliche.

b) Äusserliche Pflichten gegen Gott. Ceremonialgesetz.

§. 13.

Es möchte scheinen, dass die Darstellung des Glaubens an Gott und der Liebe zu ihm gar keiner äussern Mittel bedürfe, dass alles Gebet ein innerliches sein und bleiben könne. Gott ist ein Geist und die ihn anbeten, müssen ihn im Geiste anbeten. Allein der Mensch ist nicht bloss Geist, Gott hat dessen Geist an eine Leiblichkeit angeknüpft, welche an und für ihn Wahrheit ist. Kein Spiritualismus vermag diese Wahrheit aufzuheben. Wenn der Mensch sich auf dem Grunde des Glaubens Gott in Liebe hingeben soll, so muss ihm der Glaube vorzeichnen, wie diese Hingebung auch in ihrer äussern Erscheinung sich darstellen müsse. Nur so kann seine Anbetung in Geist und Wahrheit sein. Überdiess lebt der Mensch nicht für sich allein, er ist mehrfach auf das innigste Zusammenleben mit Andern angewiesen. Hat die Beziehung zu Gott für den Einzelnen einen hohen Werth, so muss sie auch im Zusammenleben mit Andern sich geltend machen, und diess ist nur durch Kundgebung möglich. Somit lässt sich für äusserliche Pflichten gegen Gott, welche in der Darstellung eines Cultus und religiöser Handlungen überhaupt hervortreten, ein dreifacher Grund anführen:

[1]) Der Conflikt mit dem Heidenthum und der Irrlehre macht aus der an und für sich innerlichen Pflicht des Glaubens und der Liebe eine äusserliche.

1) Der Mensch hat sein Leben nicht aus sich, sondern aus Andern; er erhält und pflegt es durch Andere, er soll darum auch sein höchstes, sein religiöses Leben mit Andern theilen; und diess ist ohne äussere Zeichen der Gottesverehrung nicht möglich. [1])
2) Die Leiblichkeit ist nicht ohne Grund; das Sinnliche kann das Abbild des Geistigen sein. Versteht der Mensch auch im Einzelnen nicht, was der Sinn aller göttlichen Schöpfungen in der äussern Welt ist, so kann er sie zu Ausdrücken seines Sinnes, zu Sinnbildern machen.
3) Der Mensch bedarf vielfältig einer sinnlichen Anregung, um sich zu geistigen Regungen zu erheben. [2])

Das Verhältniss des Menschen zu Gott wird sich nach dem Gesagten zu allen Zeiten und unter allen Umständen nicht bloss in rein geistigen Thätigkeiten, sondern auch äusserlich darstellen. Allerdings, je ausgebildeter der Mensch im Allgemeinen ist, desto mehr wird das Geistige hervortreten und umgekehrt, je mehr im Allgemeinen der Mensch noch mit der Natur verwachsen ist, desto mehr wird sich auch seine Religiosität durch äusserliche Dinge darstellen. So sehen wir die israelitische Religiosität, wir mögen sie im Privatgottesdienst oder im öffentlichen Gottesdienst betrachten, vorzugsweise äusserlich erscheinen.

Vieles von diesen äussern Mitteln der Religionsübung stimmt mit heidnischen Gebräuchen überein. Diese Erscheinung verdient von vornherein eine nähere Beachtung. Es fragt sich vor allem, welches der Ursprung solcher Gebräuche sei und worin die israelitische, näher die mosaische Durchführung von der heidnischen sich unterscheide.

Es kann nicht angenommen werden, dass im Falle des Zusammentreffens heidnischer Gebräuche mit jüdischen die letzteren als Quelle der ersteren zu betrachten seien. Wer möchte es wahrscheinlich finden, dass der Urheber des indischen Gesetzbuches (Manu) bei Moses in die Schule gegangen sei, um die Gesetze von reinen und unreinen Thieren, Speisen und Zuständen zu lernen? Die Vorstellungen von reinen und unreinen Dingen gehen in das tiefste Alterthum der Menschheit zurück;

[1]) Vgl. S. Augustinus c. Faust. XIX. c. 11.
[2]) S. August. ep. 5. und de cura pro mort. c. 5.

sie gehören der ältesten Zeit der Menschheit gemeinsam an, wie das Opfer. Der Mensch muss vermöge eines natürlichen Antriebes zu diesen Dingen geführt worden sein. Nachdem sie einmal da waren, bemächtigte sich derselben, theils der Nationalcharakter, theils der örtliche Aberglaube, um sie mannigfach zu gestalten und anzuwenden. Das mosaische Gesetz streifte die abergläubischen Beimischungen ab, änderte auch die materielle Vollbringung mancher Gebräuche, setzte neue Übungen ein — z. B. den Sabbath — und gab ihnen insgesammt eine Beziehung auf Gott. Das war für alle Zeiten der wesentliche Unterschied der jüdischen und heidnischen Opfer und anderer Gebräuche. Vermöge dieser ihnen ausschliesslich eigenen Beziehung auf den wahren Gott und mancher eigenthümlicher Formen wurden sie zugleich ein Unterscheidungszeichen, wodurch die Trennung Israels von andern Völkern ausgedrückt und gewährleistet war. Schon darum hörten später mehrere derselben auf, als die wahre Gottesverehrung nicht mehr der Antheil Eines Volkes, sondern aller Nationen werden sollte. Es wird bei der folgenden Übersicht leicht sein, jene äussern Übungen, die zur Darstellung der Gottesverehrung immer nöthig sind, von andern zu unterscheiden, welche einem unvollkommenen Stande der Religiosität entsprechen. [1])

I. Der Privatgottesdienst.

§. 14.

Allem Gottesdienste liegt das Bekenntniss des Glaubens an Gott, das Verlangen nach seiner Gnade zu Grunde. Diess gilt auch vom Privatgottesdienste. Ohne Zweifel galt nächst dem Gebete a) die Unterweisung der Kinder als das Wichtigste bei demselben. Wir werden sogleich sehen, wie nachdrücklich die Unterweisung der Kinder in der Religion geboten wird. Ächte Religiosität führt überall eine solche Jugendbildung mit sich, welche die jungen Seelen mit Glauben an Gott und Hingebung an ihn zu erfüllen strebt. Dabei blieb aber das mosaische Gesetz nicht stehen. Gemäss seiner Richtung, alles Geistige, Innerliche äusserlich darzustellen, wurde

[1]) Der heilige Paulus nennt diese „das arme und unkräftige ABC der Welt,“ oder Elemente der Welt. Galat. 4, 9.

auch das Festhalten an der Lehre von Gott, seinen Thaten und Geboten, sinnlich dargestellt und zwar so, dass der Israelit b) die wichtigsten Lehren und Vorschriften theils geschrieben, theils sinnbildlich an seinem eigenen Leibe und an seinem Hause befestigen sollte.

An seinem Leibe 1) Exod. 13, 9. Vgl. Vers 16. „Es (das, was Gott in Egypten that) sei dir zum Wahrzeichen an deiner Hand und zum Denkmal zwischen deinen Augen, damit die Lehre des Ewigen sei in deinem Munde" u. s. w. Deuteron. 6, 6 ff. „Und es sollen die Worte, die ich dir heute gebiete, in deinem Herzen sein. Und du sollst sie einschärfen deinen Kindern und davon reden, wenn du sitzest in deinem Hause und wenn du gehest auf dem Wege und wenn du dich niederlegst und wenn du aufstehest, und du sollst sie binden zum Wahrzeichen an deine Hand und sie sollen sein zum Denkzeichen zwischen deinen Augen." Endlich: Deut. 11, 18. „Und ihr sollt diese meine Worte euch zu Herzen nehmen und zu Gemüthe und sie binden als Wahrzeichen auf eure Hand und sie seien zum Denkbande zwischen euren Augen." So sind jene jüdischen Gebetsriemen entstanden, welche von jedem Israeliten noch bis auf den heutigen Tag beim Gebete und einigen andern religiösen Handlungen an der Stirne und linken Hand getragen werden und welche die Pharisäer wahrscheinlich gewöhnlich und zwar von besonderer Grösse trugen. [1]) Es werden vier inhaltsreiche Bibelstellen auf Pergamentblättchen geschrieben und diese in lederne Kapseln eingeschlossen, welche an Riemen befestigt werden. Die Kapsel zum Anbinden an die Stirne wird etwas anders gemacht, als die zum Anbinden an den linken Arm bestimmte. [2])

Unter den hiefür gewählten Bibelstellen zeichnen sich zwei aus, welche der Inbegriff der Glaubens- und Handlungs- Pflicht gegen Gott sind: nämlich 1) „Höre, Israel! der Ewige, unser Gott, ist ein einiges ewiges Wesen;" 2) „du sollst lieben den Ewigen, deinen Gott, mit deinem ganzen Herzen und mit deiner ganzen Seele und all deinen Kräften" (Deut. 6, 4. 5.).

[1]) Φυλακτήρια Matth. 23, 5.

[2]) Die Juden nennen diese Gebetsriemen mit den in Kapseln befindlichen Bibelsprüchen tefillin, und zwar tefillin schel rosch die an der Stirne: hingegen tefillin schel jad die an der Hand.

Auf solche Weise ist dem Israeliten das Andenken an Gott und die Hingebung an ihn durch sinnliche Darstellung erleichtert. Verwandt mit dieser Verfügung ist eine zweite, wonach der Israelit ein Kleid auf seinem Leibe tragen muss, das ihm eine stete sinnliche Mahnung an die Pflicht des Gehorsams gegen Gott sein soll.

2) Numeri 15, 37 ff. „Und der Ewige sprach zu Moses also: Rede zu den Kindern Israels und sprich zu ihnen, dass sie sich Schaufäden machen an die Zipfel ihrer Kleider bei ihren Geschlechtern, und an die Schaufäden des Zipfels eine purpurblaue Schnur ansetzen. Und das sei euch zu Schaufäden, dass, wenn ihr sie ansehet, ihr euch erinnert aller Gebote des Ewigen und ihr sie thuet und ihr nicht umherspähet nach eurem Herzen und nach euren Augen, denen ihr nachbuhlet, damit ihr euch erinnert all meiner Gebote und sie thuet, dass ihr heilig seid eurem Gotte, ich bin der Ewige euer Gott, der ich euch herausgeführt habe aus Egyptenland, euch ein Gott zu sein, ich, der Ewige, euer Gott.“ —

Diese Vorschrift wurde vielleicht im höhern Alterthum so ausgeführt, dass die anbefohlenen Troddeln und Schaufäden an den Enden des viereckigen Mantels angebracht wurden; jetzt trägt jeder Israelit vom dreizehnten Jahre an unter seinen Kleidern in Folge jenes Auftrages ein Schulterkleid oder Skapulier mit den bezeichnenden Fäden an den vier Enden.[1] Da aber dieses Kleid nicht gesehen wird, so wird zur Zeit des Gebetes oder anderer frommer Übungen noch ein besonderer Gebetsmantel meist von gutem Stoffe umgethan. Die Pharisäer scheinen auch dieses Skapulier wie die Gebetsriemen gewöhnlich und offen getragen zu haben.[2]

So bekleidet sollte der Israelit bei jeder Gelegenheit an seine heiligste Pflicht des Glaubens an Gott und des Gehorsams gegen ihn erinnert werden. Demselben Zwecke diente ein anderes Erinnerungszeichen, das am Hause des Israeliten[3]

[1] Es führt den Namen arba canfoth, d. i. vier Enden oder Zipfel.

[2] *Κράσπεδον* Matth. 23, 5. Der Gebetsmantel, den der Jude nur bei feierlichen Gelegenheiten trägt, heisst Talleth.

[3] Die patriarchalische Verfügung der Beschneidung wird im mosaischen Gesetze theils vorausgesetzt (Exod. 12, 48.), theils ausdrücklich aufgefrischt (Lev. 3, 3.). Durch die Beschneidung trug jeder Israelit ein Zei-

befestigt werden sollte. Die Vorschrift lautet: „Und es sollen diese Worte, die ich dir heute gebiete, in deinem Herzen sein..... und du sollst sie schreiben auf die Pfosten deines Hauses und an deine Thore“ (Deuteron. 6, 6. 9.). „Und ihr sollt diese meine Worte zu Herzen nehmen und zu Gemüthe.... und du sollst sie schreiben auf die Pfosten deines Hauses und deiner Thore“ (ebend. 11, 18. 20.). Beidemal ist dieses Gebot in Verbindung mit jenem, den Kindern die Gotteslehre fleissig mitzutheilen und diese an Hand und Stirne zu binden. Dieser Auftrag wird von den Israeliten seit unvordenklichen Zeiten so ausgeführt, dass sie zwei inhaltsvolle Stellen des mosaischen Gesetzes, namentlich, wie auf den Stirn- und Handphylakterien, die beiden von der Einheit Gottes und von der Pflicht, Gott über Alles zu lieben, auf Pergamentblätter schreiben, sie zusammenrollen, in feste Kapseln einschliessen und an jedem für den Eintretenden linken Pfosten eine solche Kapsel befestigen. Diese Kapsel mit dem so beschriebenen Pergament wird Mesusah, d. h. die Schwelle, genannt. [1])

Erhöht wurde die Wirkung dieser Einrichtung wahrscheinlich dadurch, dass ein Theil jener Stellen, nämlich: „Höre Israel! der Ewige, unser Gott, ist ein einiges ewiges Wesen“ (ebend. 6, 4.), schon von den frühesten Zeiten an Abends und Morgens recitirt werden musste. Der Gebrauch der Synagoge noch vor der Zeit Christi, um die Hersagung dieser Formel den ganzen Abend- und Frühgottesdienst wie um feste Angeln sich bewegen zu lassen, lässt uns jene Voraussetzung mit ziemlicher Sicherheit machen.

Jedenfalls schwebte durch die Anordnung der Phylakterien, des Skapuliers und der Mesusah dem Israeliten jeden Tag und jede Stunde sein Glaube und seine Pflicht der Ergebung gegen Gott auf's Eindringlichste vor.

Diess kann um so weniger verkannt werden, da diese drei äusserlichen Darstellungen der Religiosität so bestimmt und

chen des Glaubens an altverbürgte Verheissungen und zugleich ein Zeichen der Hingebung an die göttlichen Verfügungen an sich.

[1]) Die Mesusah (מזוזה) enthält folgende zwei Bibelstellen: 1) Deuteron. 6, 4—9. 2) Deut. 11, 13—21. In den Kapseln der Stirn- und Hand-Phylakterien sind dieselben beiden Stellen, und ausser ihnen und zwar ihnen vorangehend zwei andere: 1) Exod. 13, 1—10. 2) Exod. 13, 11—16.

klar auf Innerliches zurückgeführt und ihnen die Deutung so bestimmt beigegeben wird, wie in keinem andern Falle.

Wir sind bei allen übrigen Handlungen und Zeichen des Privatgottesdienstes wie des öffentlichen Cultus zunächst nur an das Äussere angewiesen, die Bedeutung müssen wir und musste wohl der Israelit aus dem Zusammenhange entnehmen; nur das konnte bei allen äusserlichen Anordnungen sogleich auch vom rohesten Israeliten erkannt werden, es seien diese äusserlichen Handlungen, wenn auch ihr Grund ganz verborgen blieb, Gelegenheiten zur Übung des Gehorsams gegen Gott, nachdem sie von Gott geboten worden.

So verhält es sich mit den Speise- und Reinigkeitsgesetzen, bei denen wir indessen einen weitern Grund leicht entdecken.

§. 15.

c) Die Speisegesetze verbieten dem Israeliten den Genuss 1) des Blutes und blutiger Fleischstücke, 2) der fetten Theile, 3) des Böckleins, das in der Milch der Mutter gekocht ist, 4) des Erstickten oder vom Wild Zerrissenen, 5) eine Menge von Thieren, welche (Lev. 11, 1—31. Deut. 14, 1—20.) im Gesetze näher bestimmt sind, besonders des Schweines; endlich 6) des heidnischen Opferfleisches. Diese Verfügungen waren sehr geeignet, die Erinnerung an einen göttlichen Gesetzgeber mit dem ganzen Leben zu verflechten. Selbst ohne die zum Theil sehr lästigen und kleinlichen Verfügungen, welche später theils als Tradition von Moses her, theils als Satzungen der Weisen sich geltend machten, musste dieses Gesetz immer und überall den Israeliten erinnern: Du hast auf den Willen eines Gottes Acht zu geben, welchem du über das Grosse und Kleine Rechenschaft schuldig bist. Auf solche Art wären diese Gesetze zweckmässig, wenn ihnen auch gar kein innerer Grund zugeschrieben werden könnte. Ein solcher bietet sich aber, wenigstens hinsichtlich der ersten fünf obengenannten Gruppen von verbotenen Fleischarten, leicht dar. Thiere, welche sich von Aas nähren, oder selber zu Aas geworden sind, dann jene Theile, welche besonders im Orient leicht sich zersetzen (Blut und Fett), sollen nicht gegessen werden. Der Leib des Israeliten soll sich so viel wie möglich von der Verwesung, welche das

Bild der Sünde, ja die wirkliche Folge der Sünde ist, ferne halten. Andere Thiere, die sich von Kräutern nähren, deren Fleisch aber eine von den gebildeten Völkern wohl vermöge eines richtigen Instinktes verworfene Nahrung bildet, sind wohl aus dem naheliegenden Grunde verboten, weil die Israeliten als ein priesterliches, königliches Volk sich vom Besten, was die Erde als Nahrung bietet, sättigen sollen. Dieser Grund, welcher sich an den vorhergehenden enge anschliesst, ist den Worten der heiligen Schrift selbst entnommen: „Verunreinigt euch selbst nicht und rühret nichts davon an, damit ihr nicht unrein werdet; denn ich bin der Herr, euer Gott, seid heilig, weil ich heilig bin. Verunreinigt euch selbst nicht mit irgend einem Ungeziefer, das auf Erden kriecht; denn ich bin der Herr, der euch herausgeführet aus dem Lande Egypten, damit ich euer Gott sei. Ihr sollt heilig sein, denn ich bin heilig“ (Lev. 11, 43 f.).

Dass das Priestervolk, welches dem wahren Gotte dient, an heidnischen Opfermahlzeiten sich in keiner Weise betheiligen soll, ist natürlich.

Im innigsten Zusammenhange mit den Speisegesetzen sind die

§. 16.

d) Reinigkeitsgesetze. Nach ihnen ist jede menschliche Leiche unrein, sowie jeder Mensch, der mit Aussatz behaftet ist oder eine jener Absonderungen erfahren hat, die mit dem Geschlechtsleben zusammenhängen. Überdiess ist Alles, jedoch in verschiedenen Graden, unrein, was mit Leichen oder unreinen Personen in Berührung kommt. Die Unreinheit durch Berührung fordert kurze Absonderung mit Waschung oder letztere Waschung allein;[1] die Unreinheit durch einen Zustand, z. B. Aussatz, fordert Absonderung bis zum Aufhören dieses Zustandes, dann nach Verlauf eines nach Umständen verschiedenen Termines Waschung; beim Aussatze indess findet eine ganz besondere Ceremonie statt (Lev. 14.). Die Grundanschauung, welche in diesen Verfügungen herrscht, stimmt mit jener

[1]) Wer eine Leiche, oder etwas mit ihr in Berührung Gekommenes berührt hatte, musste vermittelst eines Ysopstengels mit Weihwasser besprengt werden. Num. 19, 2 ff.

in den Speisegesetzen überein. Die Verwesung, möge sie am Ende des Lebens, in einer Krankheit oder in jener Gährung auftreten, welche mit dem Geschlechtsleben zusammenhängt, ist mit der Sünde verwandt, mahnt an eine Trennung von Gott, welcher das Leben ist. Indem die mit irgend welcher Unreinigkeit Behafteten nicht bloss die froheren und festlichen Kreise des Lebens fliehen, sondern sich unfähig zeigen, religiöse Handlungen vorzunehmen, [1]) bekennen sie eine Gottentfremdung und das mit Recht, da in einem ganz ungestörten Leben in Gott und aus Gott kein Zeichen der Verwesung sein könnte. Diesem gemäss sollte man freilich erwarten, dass auch im Christenthum die levitischen Gesetze über Reinigkeit Geltung behalten hätten, und wirklich fehlte es nicht an einzelnen canonischen Bestimmungen, besonders in der orientalischen Kirche, wonach geschlechtliche Verunreinigung ohne alle persönliche Schuld vom Empfange der Communion ausschliesst; allein nach dem Grundsatze, dass aller unwillkührliche Zusammenhang mit einer alten Erbschuld früherer Geschlechter durch die Erlösung aufgehoben ist, musste jene levitische Anordnung ihre Kraft verlieren.

So lange aber diese Gesetze bestanden, waren sie das laute Bekenntniss eines allgemeinen Zustandes der Unwürdigkeit, eines Zustandes, der den Menschen unfähig mache, Gott zu nahen, auch ohne aus eigenem freien Willen hervorgegangene Abkehr von Gott. Die Reinigkeitsgesetze bekennen daher die Lehre von der Erbsünde. Zugleich sprechen sie im Laufe des wirklichen Lebens den Gehorsam gegen Gott aus, können also zu den Mitteln der Gottesverehrung und zwar der häuslichen, persönlichen gerechnet werden. Zum Theil führen sie freilich auch zum öffentlichen Gottesdienste, insofern einzelne dieser Gesetze öffentliche Reinigungsakte forderten. Sie können also den Übergang zur öffentlichen Gottesverehrung bilden.

[1]) Ich habe nicht gemeines Brod bei der Hand, sondern nur heiliges Brod, wenn nur die Jünglinge rein sind, besonders von den Weibern. 1 Sam. 21, 4.

forderte 1) **heilige Orte** zur Vollbringung heiliger Handlungen. Vor Moses war die Wahl der Cultusstätten, wie es scheint, dem Urtheile der Stammhäupter überlassen; ausser wo eine eigene Offenbarung dazwischen trat (Genes. 22, 1.). Ereignisse, welche an einen Ort heilige Erinnerungen knüpften, empfahlen ihn zur Opferstätte; so baute Jakob zu Luz einen Altar und nannte den Namen des Ortes: Gotteshaus (Bethel), weil ihm daselbst Gott erschienen war, da er vor seinem Bruder floh (ebend. 35, 7. vgl. mit 28, 11 ff.). Seitdem das israelitische Volk geeint war und durch Moses die Bestimmung erhielt, in festgeschlossener Einheit als Volk der Offenbarung zu bestehen, wurde es dringendes Bedürfniss, für die Verrichtung der öffentlichen heiligen Handlungen einen gemeinsamen Ort zu bezeichnen. Da aber die Wohnsitze noch nicht festbestimmt waren, so wurden heilige Geräthe gefertigt, die jeden Ort, an welchen sie niedergestellt wurden, zur Einen Cultusstätte, zum sichtbaren Mittelpunkte des religiösen Lebens Israels erhoben.

Vor Allem wurde für die Aufbewahrung der steinernen Gesetztafeln ein Behältniss gefertigt, welches das Heiligthum bildete. An dessen Seite wurde später eine Abschrift der ganzen mosaischen Gesetzgebung niedergelegt, über demselben alljährlich, die heiligste feierlichste Opferhandlung vorgenommen und überdiess zeigte sich hier als sinnliches Abbild der Gegenwart Gottes zur Zeit Mosis anhaltend, später in einzelnen entscheidenden Augenblicken, ein Lichtglanz, den die spätere Schule **Schechinah**,[1]) d. i. das Wohnen, das Inwohnen, die Herablassung (Gottes zu den Menschen), nennt. So stellte diese Lade das ganze Verhältniss Gottes zu Israel dar und hiess demnach mit Recht: **Bundeslade**, Arche des Bundes. An sie knüpft sich jede Bewegung des Volkes: „Die Lade des

[1]) Levit. 16, 2. Exod. 22, 22. Vgl. 1 Kön. 8, 10—13. 1 Sam. 4, 4. 2 Sam. 6, 2. 2 Chron. 6, 1. Hebr. 9, 5. 10. 1. — Wenn Gott durch Feuererscheinung seine Gegenwart anzeigt, so wird von der Schrift gesagt, er **wohne** da, Schachan. So Exod. 2, 2. שֹׁכְנִי סְנֶה besonders Exod. 24, 16. Es wohnte (וישכן) die Herrlichkeit des Ewigen über dem Sinai.

Bundes Gottes ging vor ihnen her, drei Tage lang, den Lagerort zu erspähen, und wenn sich die Lade erhob, sagte Moses: Stehe auf, Herr, dass sich zerstreuen deine Feinde, die dich hassen, vor deinem Angesicht. Und wenn man sie niederliess, sagte er: Kehre wieder, o Herr, zu der Menge des Heerlagers Israels" (Num. 10, 33 ff.). Die Besitznahme des Landes Canaan geschieht unter Josue durch Vorantragung dieser Lade und an sie knüpft sich die wunderbare Zertheilung des Jordans beim Einzuge (Jos. 3, 11. 4, 18.). Sie wurde bei entscheidenden Kämpfen mit in's Feld genommen und als sie einmal in die Gewalt der Philister gerathen war, hiess es, die Herrlichkeit Israels sei weggenommen (1 Sam. 4, 22.). [1])

Mit diesem heiligsten Geräthe wurden zwei Altäre, ein innerer für edle Rauchwerke, ein zweiter äusserer für blutige Opfer und für die gröbern unblutigen Darbringungen verbunden. Dazu kam noch ein Tisch, welcher eine bleibende Darbringung (die zwölf Schaubrode) trug und endlich ein siebenarmiger Leuchter. Die Bundeslade, der innere Altar, der Leuchter und Schaubrodetisch wurden von drei Seiten durch Bretterwände, auf der vierten durch einen Vorhang eingeschlossen und unter ein Zeltdach gebracht, während der äussere Altar, neben welchem ein Waschbecken sich fand, unter freiem Himmel stand. Man nannte das viereckige Zelt, welches die erstern Geräthe einschloss, „Stiftshütte" und „Wohnung," nämlich Gottes Wohnung. [2]) Es war durch einen Vorhang in zwei Abtheilungen geschieden, die hintere, zehn Ellen in's Quadrat haltend, war unerleuchtet und enthielt bloss die Bundeslade; im vordern Raume, welcher zehen Ellen hoch und breit, zwanzig Ellen lang war, fanden sich die übrigen drei Geräthe, Rauchopferaltar, Leuchter und Schaubrodetisch. Der Raum vor der Stiftshütte, in welchem der Brandopferaltar sammt dem Waschbecken stand, hiess der Vorhof der Stiftshütte: er war durch eine Zeltwand eingefangen, aber oben nicht bedeckt.

[1]) גלה כבוד מישראל Vgl. Richt. 18, 30.

[2]) Num. 9, 15. Exod. 40, 34. אֹהֶל מוֹעֵד und מִשְׁכָּן

§. 18.

Das ganze Gebäude, dessen Form bis in's Einzelne durch göttliche Offenbarung vorgeschrieben ist [1]) und wovon, wie es scheint, Moses ein Abbild in der Vision sah, [2]) diente als Sammelpunkt aller öffentlichen Andacht. Um ihm diese seine Bestimmung gehörig zu bewahren, wurde auf's Strengste verboten anderwärts, als eben hier zu opfern. Es wird Todesstrafe über Jeden verhängt, welcher anderswo, als „an der Thüre des Zeltes“ Opfer schlachten würde (Lev. 17, 4.). So lange Israel noch in der Wüste wanderte, war natürlich durch diese Verfügung nicht die successive Darbringung von Opfern an verschiedenen Orten verboten, sondern nur die gleichzeitige. Es mussten nothwendig nach und nach verschiedene Orte zur Aufstellung der Stiftshütte gewählt werden. Selbst nach der Eroberung des Landes durch Josue gab es Wechsel des Ortes. Zwar blieb die Bundeslade mit der Stiftshütte von Josue bis Saul grösstentheils in Silo, einem Städtchen im Stamme Ephraim (Jos. 18, 1. 19, 51. Richt. 18, 31. 1 Sam. 1, 3. 2, 12 ff. 3, 3. 4, 3 f. 14, 3.), aber auch nur grösstentheils. Nachdem die Philister die erbeutete Bundeslade wieder zurückgegeben hatten, wurde sie an verschiedenen Orten aufbewahrt, bis David sie auf dem Berge Sion mit grosser Feierlichkeit aufstellte. Ohne Zweifel ist durch das Hin- und Hertragen der Bundeslade zur Zeit Samuels die Thatsache zu erklären, dass dieser Prophet an verschiedenen Orten opferte.

Einen unverrückbar bleibenden Mittelpunkt bildete die Bundeslade erst von der Zeit an, als die Stiftshütte in den Tempel auf Moriah in Jerusalem übergegangen war und Offenbarungen kund wurden, welche diesen Ort für immer als Centralheiligthum bezeichneten. „Es ist der Berg, auf dem es Gott gefallen hat, zu wohnen, ja der Herr wird da wohnen ewiglich“ (Ps. 67 [68], 17. Vgl. bes. Ps. 77 [78], 67 ff.). Jetzt erst trat jenes Verhältniss ein, auf welches schon die Abschiedsreden Mosis Bezug nehmen: „Ihr werdet im Lande wohnen . . . so dass ihr Ruhe habt vor allen Feinden ringsum

[1]) Exod. 25 ff. Exod. 35 ff. Die letztere Stelle enthält die Erzählung des wirklichen Baues der Stiftshütte.

[2]) Exod. 25, 9. 40. S. Hebr. 8, 5.

und furchtlos wohnet; dann sollt ihr an den Ort, den der Herr, euer Gott, erwählet, dass sein Name daselbst sei, Alles hinbringen, was ich euch gebiete“ (Deutr. 12, 10 f.). Ausnahmen von diesem Gebote in einzelnen Fällen lassen sich unter besonders dringenden Umständen leicht mit grosser Gewissenhaftigkeit vereinen. Doch konnte sich, wie wir später[1]) sehen werden, der Tempel, welcher sich anderthalb hundert Jahre vor Christus in Egypten erhob, neben jenem in Jerusalem, trotz der privilegirenden Ankündigung des Isaias (19, 19.) in den Augen der orthodoxen Juden nie zu ungestörter Geltung erheben.

§. 19.

Die Bestimmung einer einzigen Opferstätte war im mosaischen Gesetze zu deutlich gegeben und die Einheit der Nation in Ausübung derselben Religion hing zu klar mit der Einheit der Cultusstätte zusammen, als dass mehrere zu gleicher Zeit geduldet werden konnten.

Indessen war es sicher nicht die einzige Bestimmung der Stiftshütte und des aus ihr hervorgegangenen Tempels, ein Bindemittel der religiösen Einheit zu sein; die Bestimmungen über die Räume und Geräthe des Heiligthums sind so sorgfältig, gehen so sehr in's Einzelne und sind so unmittelbar von Gott hergeleitet, dass wir auch eine Bedeutung darin suchen müssen. Durch ihre Bedeutsamkeit wirkte dieser heilige Bau ebenso geistig und ebenso in's Weite, wie er durch seine ausschliessliche Einzigkeit die Religionshandlungen auf einen Ort zu beschränken, also an die Erde zu fesseln schien. Wenn wir folgenden einfachen Sinn aus der bildlichen Erscheinung der Stiftshütte herauslesen, wirkte sie in ihrer Bedeutsamkeit sogar über die Grenze des alten Testamentes hinaus und sprach in Zeichen die ganze Bestimmung des Menschen sammt den von Gott verliehenen Mitteln zu ihrer Erreichung aus. Im innersten Heiligthum fehlte das Licht der Sonne, so wie das künstliche, hier war nur das geistige Licht der Gedanken in den Gesetztafeln und der übernatürliche Glanz der Schechinah über der Bundeslade. Hier war das wunderbare Mannabrod, und der ebenso wunderbar erblühte Aaronsstab. Demnach stellte dieser Raum die hohe Geisteswelt dar, aus der alle

[1]) Im sechsten Abschnitte.

Wunderkraft stammt, zu welcher der Mensch durch Glaube und Gnade gerufen ist. Die Cherubsgestalten über der heiligen Lade mit ihren vier Gesichtern sagten gleichsam: Der Mensch muss das Reich des schweren Stoffes, die Pflanzen- und Thierwelt, zusammenfassen und sie in der geistigen Erhebung zur übersinnlichen Welt heiligen. So erschien hier das höchste Ziel des Menschen in der Welt der Entzückung über alle Sinne hinaus.

Im Heiligthum, wo der Schaubrodetisch, der siebenarmige Leuchter und der goldene Rauchopferaltar war, zeigte sich, was vorher geschehen sein müsse, ehe der Mensch in der Welt der Entzückung sein Endziel erreichen könne. Er muss sich absondern vom gewöhnlichen Leben, wie dieser Raum abgesondert ist, er muss die von Gott für diese Absonderung gewährte Erleuchtung und Gnadenstärkung (Schaubrode) geniessen und sich in freudiger Anbetung üben, denn diese ist im Rauchopferaltare abgebildet.

Doch wie immer es dem Menschen gelingen möge, sich in einzelnen Stunden über den gewöhnlichen Gang des Lebens in Betrachtung und Gebet zu erheben, es bleibt die Wirklichkeit eines gefallenen Zustandes mit tausend Mahnungen an Sünde und Unvollkommenheit. Darum steht im Vorhofe ein Waschbecken als Mittel zur leichtern Reinigung und ein Altar theils zur Blutsühne, theils zum Verzehren jener Speisen, welche der Mensch hingiebt, um seine krankhafte Begierlichkeit zu bekennen, zu strafen und zu heilen.

So stellt das Heiligthum die drei natürlichen Abschnitte aller religiösen Entwicklung des Menschen von seinem dermaligen Zustande aus dar: der Vorhof mit dem Brandopferaltar die Busse, das vordere Heiligthum mit dem goldenen Rauchopferaltar das Leben der Betrachtung und der Übung im Gebete, endlich das innere Heiligthum den hohen Stand der Einigung.

Wie aber selbst in diesen Stand manchmal schwere Prüfungen eindringen, so wird einmal des Jahres auch im Allerheiligsten Blut gesprengt; und wie das Leben der Betrachtung oft von Bussschmerzen heimgesucht wird, so kommt das Blut vieler Sühnopfer an den Rauchopferaltar. Umgekehrt finden aber auch draussen im Vorhofe, ja vor demselben, Opfermahle, die Zeichen des freudigen Verkehres mit Gott durch Fleisch

und Blut, statt, gleichwie auch im Bussleben göttliche Erquickungen nicht fehlen.

Um diese Bedeutung des Heiligthums namentlich hinsichtlich dessen, was dasselbe von der Busse sinnbildet, gehörig würdigen zu können, ist eine Kenntniss

§. 20.

2) der heiligen Handlungen, insbesondere der Opfer, sowohl der blutigen als der unblutigen, nöthig.

Die Schlachtopfer (die blutigen) zerfallen in vier Klassen:

a) Ganzopfer, gewöhnlicher Brandopfer (holocausta, hebr. עולה), deren Blut am äussern Altare gesprengt, deren Fleisch ebendaselbst ganz verbrannt wird.

b) Friedopfer (שלמים), deren Blut ebenfalls am äussern Altare gesprengt, von deren Fleische aber nur die Fetttheile daselbst verbrannt werden. Alles Übrige wird zum Opfermahle verwendet, und zwar Brust- und Schulterstücke von dem dienstthuenden Priester, das andere von dem Darbringer des Opfers.

c) Sühnopfer und d) Schuldopfer zeichnen sich dadurch aus, dass ihr Blut nicht nur an den äussern, sondern in besonders wichtigen Fällen auch an den innern Altar, ja auch an den Vorhang vor dem Allerheiligsten und an die Bundeslade gesprengt wurde, dann durch eine besondere Behandlung des Fleisches. Auf den Altar kamen nur die Fetttheile, wie bei den Friedopfern, das Übrige wurde entweder als allerheiligste Speise von den Priestern gegessen, oder, falls das Opfer für die Priester selbst gegolten hatte, vor dem Lager oder vor der Stadt verbrannt.

Die unblutigen Opfer, oder Speiseopfer lassen sich in zwei Klassen theilen: in solche, welche ganz verbrannt wurden, und in solche, von welchen nur ein Theil in's Feuer geworfen wurde. Dieser Theil wird die Askarah, d. i. Erinnerung, genannt.

§. 21.

Die blutigen und unblutigen Opfer wurden theils miteinander verbunden, theils jedes für sich dargebracht, so dass die wirkliche Opferung in dieser Hinsicht in dreifacher Form stattfand: 1) Schlachtopfer mit Speisopfern. Kein Brandopfer und kein Friedopfer wurde ohne unblutiges Beiopfer dargebracht.

2) Schlachtopfer allein; diess war bei allen Sünd- und Schuldopfern der Fall. 3) Speisopfer allein; dergleichen mussten 1) die Hohenpriester bei ihrer Weihe darbringen (Levit. 6, 20.). 2) Täglich musste für den Hohenpriester eine Gabe von Mehl und Öl gebracht werden [ebend. 6, 13 ff.[1])]. 3) Eine besondere Art der selbstständigen Speisopfer bildeten die Schaubrode, insofern sie ganz gegessen wurden und der auf sie gestreute Weihrauch als Askarah oder Opfererinnerung auf dem innern Altar verbrannt wurde (Levit. 24, 7.). Diese drei Arten von Opfern waren zunächst für die Priester bestimmt; letzteres war das höchste, es wurde ganz gegessen; vom zweiten kam nur ein Theil, vom ersten Alles in's Opferfeuer. Freiwillige selbstständige Speisopfer 4) von Laien wurden (wenn sie nicht Ganzopfer waren) von den Priestern gegessen, bis auf den Theil, welcher als Askarah oder Opfererinnerung auf den Altar gelegt wurde (ebend. K. 2.). 5) Zwar kann die Ostergarbe (ebend, 23, 10 ff.) nicht als eigentliches Opfer gelten, da sie nur „geheiligt" wurde (Vers 11 f.), aber die Erstlingbrode an Pfingsten (ebend. 23, 17 ff.), welche wirklich geopfert wurden. Da ein Brandopfer sammt seinem Speisopfer mit ihnen dargebracht wurde, so können sie nicht als Beiopfer betrachtet werden, sondern sind selbstständig.

Dazu kommt 6) das Opfer des Ehemannes für seine des Ehebruches verdächtige Frau (Num. 5, 15. 26.), und 7) das Ersatzopfer eines Armen, der in dem vom Gesetze vorgeschriebenen Falle kein blutiges Opfer vermag (Levit. 5, 1 ff.). 8) Das Rauchwerk, welches auf dem innern Altare angezündet wurde, ist ebenfalls dazu zu zählen. Das selbstständige Vorkommen von unblutigen Opfern ist von höchster Wichtigkeit[2]) für die Deutung des ganzen mosaischen Opfercultus, zu welcher uns ein Überblick des Materials der unblutigen und blutigen Opfer den Weg bahnt.

Zu den unblutigen Opfern gehören obenan verschiedene Wohlgerüche, die theils in der heiligen Schrift angegeben

[1]) Vgl. Menachoth c. 4. §. 5. c. 11. §. 3. und Jos. Ant. III. 10. 7.

[2]) Bähr hat in seiner Symbolik des mos. Cultus nur untergeordnete Speisopfer anerkennen wollen, um der Blutsühne die Alleinherrschaft im mos. Opferculte zueignen zu können. Er ist hierin von Dr. Thalhofer widerlegt worden.

(Exod. 30, 34.), theils von der jüdischen Tradition ergänzungsweise genannt werden. Es sind lauter vegetabilische Stoffe mit Ausnahme eines einzigen, welcher dem Thierreiche angehört,[1]) wie der Saft der Purpurschnecke am Gewande des Hohenpriesters und an den Vorhängen des Heiligthums.

Zu den Speisopfern wird nur Weizen- und Gerstenmehl, Olivenöl und Wein genommen; oder Ähren von den genannten Kornarten. Alle andern Früchte sind ausgeschlossen.

Zu den blutigen Opfern taugen nur Rinder, Schaafe und Ziegen.

Salz ist bei allen Opfern.

§. 22.

Durch diese Auswahl des Materials unterscheidet sich das israelitische Opfergesetz vom heidnischen auf ähnliche Art, wie das hebräische Speisegesetz vom Gebrauche der Heiden hinsichtlich des Essens unterschieden ist.

Der Israelit darf nicht ohne Wahl geniessen, was ihm beliebt, wie der Heide, sondern er muss seine Speise aus einem ziemlich eng gezogenen Kreise guter Thiere und Früchte wählen. Für die Darbringung zum Opfer verengert sich dieser Kreis noch mehr; denn von allen Thieren und Früchten, die der Mensch geniessen darf, können nur die edelsten ein Gegenstand des Opfers werden. Die schnell gährenden Arten von Fleisch und Früchten, Fische, Wildpret, wie alles Obst, sind vom Opfer ausgeschlossen, noch mehr die Gährungsstoffe: Sauerteig und Honig.[2]) Hat schon das Speisegesetz darauf hingearbeitet, dem Menschen eine Nahrung zu geben, welche soviel als möglich von Gährung und Verwesung entfernt wäre, so ist in den Vorschriften über das Opfermaterial ein ähnli-

[1]) שחלת Ausser der Authorität der bedeutendsten alten Übersetzer spricht für die Deutung als Seenagel, unguis odoratus (Schaale einer indischen Seemuschel), der Umstand, dass im Sanskrit tschakra-karaka, wovon wohl Schecheleth der hebraisirte Umlaut ist, einerseits als mit nakhi (Nagel), andererseits mit sankha (Muschel) synonym dargestellt und in jeder dieser drei Formen bestimmt wird als: eine Art wohlriechender Substanz, welche wie getrocknete Schellfische aussieht (Wilson).

[2]) Unter Honig (דבש) ist wohl nicht bloss Bienen-, sondern auch Dattel- und Traubenhonig zu verstehen.

ches Streben noch viel weiter getrieben. Nur edle Speisen, die langsam gähren und im Zustande der Frische sind, dazu Wohlgerüche und Stoffe, welche der Verwesung widerstehen, taugen auf den Altar.

Doch immerhin sind es die besten sinnlichen Genüsse des Menschen, welche zum Opfer gewählt werden. Die edelste, ausdauerndste Nahrung, welche die sinnliche Natur des Leibes fordert und die äussere Natur gewährt, bildet den Gegenstand des Opfers.

Dieser Thatbestand führt uns zur Erklärung von zwei Haupterscheinungen beim Opfer, welche am Meisten hervortreten; nämlich erstens vom Essen beim Opfer, zweitens von der Hingabe der Speise an den Altar.

So mannigfach die Handlungen sind, welche die ganze Darbringung der Opfer einleiten und vollführen, so laufen doch sämmtliche in drei Haupterscheinungen zusammen: Blutsprengung, Verbrennen der Opferstücke, Essen vom Opfer.

§. 23.

I. Alles Essen beim Opfer ist ganz einfach eine Vereinigung des leiblichen mit dem geistigen Genusse. Wer beim Opfer isst, drückt damit aus, dass sein leibliches, sinnliches Leben sich in keiner Trennung von Gott befinde; denn alles Theilnehmen am Opfer schliesst eine Annäherung an Gott ein. Soweit sich nun diese Annäherung in der Form leiblichen Geniessens darstellt, soweit ist auch ausgesprochen, dass der Mensch leiblich geniesse in Vereinigung mit Gott. Würden Mahlzeiten das Vorherrschende beim Opfer sein und würden die Menschen im gewöhnlichen Zustande unbeschränkte Freiheit haben, Opfermahle und zwar ohne blutiges Zeichen einer Schuld zu geniessen, so wäre der Opfercult nichts, als ein sprechendes Zeugniss von der Unversehrtheit des Menschen. Allein wir sehen, dass nur in dem Stande der Priester ein sehr umfangreicher Gebrauch der Opfermahle und selbst bei ihnen nicht ohne Erinnerung an eine zur Entsagung auffordernde Ohnmacht der sinnlichen Natur vorkommt, und dass der gewöhnliche Mensch nicht nur seltener, sondern immer auch mit Erinnerung an Ohnmacht und Schuld Opfermahle geniessen darf. Nämlich nur der Priester geniesst die unblutige, aller Erinnerung an Schuld ermangelnde Gabe der Schaubrode, wo-

bei nur ein leises Bekenntniss der sinnlichen Ohnmacht vorkommt, nur er isst von den unblutigen Speiseopfern jenen Theil, welcher nicht auf den Altar kam. Also das Geniessen der unblutigen Opfer ist nur dem Priester gestattet, d. h. jenen Personen, welche im Volke einen heiligen, gottgefälligen Zustand darstellen.

Von den blutigen Opfern kann freilich auch der Laie eine Opfermahlzeit machen; diese Art der Opfer heisst dann: „Vollkommenheit, Integrität.“[1] So oft der Laie von einem blutigen Opfer isst, geniesst aber auch der Priester (von allen Friedopfern); ausserdem isst der Priester von Opfern, deren Genuss dem Laien verwehrt ist (Sünd- und Schuldopfer); jedoch dann, wenn ein solches Opfer zur Sühne des Priesters selbst dargebracht wird, darf er nichts davon geniessen, sondern alles Opferfleisch wird ferne vom Altar verbrannt.

Daraus ergiebt sich deutlich, erstens, dass das Theilnehmen an Speisen, welche als Opfer in's Heiligthum gebracht werden, im Verhältniss zur Heiligkeit oder Sündhaftigkeit des mittelbaren (Laien) und unmittelbaren (Priesters) Darbringers steht, und zweitens, dass das Geniessen der unblutigen Darbringung höher als der blutigen steht.

Da die Priester einen Stand der Vollkommenheit darstellen, nicht aber nothwendig sittlich vollkommen sind, so ist im mosaischen Cultus nur vorstellungsweise, nicht wirklich dem Menschen das Recht und die Kraft zuerkannt, in höchster Weise geniessend zugleich mit Gott vereint zu sein. Aber auch Laien nehmen Theil an Opfermahlen; es erkennt also der mosaische Cult nicht bloss einem nur künstlich höher gestellten Stande, sondern auch dem gewöhnlichen Menschen unter gewissen Bedingungen, namentlich unter Voraussetzung levitischer Reinheit die Fähigkeit zu, durch Geniessen mit Gott eins zu sein.

Freilich ist der Priester nur durch seinen Stand, nicht durch wirkliche Erhöhung über die Unordnung der Begierlichkeit ermächtigt, in der oben bezeichneten umfassenden Weise Opfermahle zu geniessen und der Laie ist durch mehrere Umstände gemahnt, dass nur noch Reste von der hohen Kraft in ihm seien, eine Einheit mit Gott mitten im Genusse des Lei-

[1]) שְׁלָם

bes zu bekennen. Es spricht also das Opfer, insofern es heilige Mahlzeiten darbietet, mehr den Wunsch aus, es möge der Mensch zu jenem erhabenen Zustande gefördert werden, in welchem das Leibliche in aller Freudigkeit des Genusses Mittel des Umganges mit Gott sei, als dass schon für die Gegenwart solche hohe Tüchtigkeit dem Menschen zugeeignet würde. Theilweise ist der höhere ekstatische Zustand die Erfüllung dieses Wunsches; wenn die Stelle der leiblichen Nahrung durch tiefes Eintauchen in die Freuden der Beschauung vertreten wird, wenn die ganze Macht der Sinnlichkeit an die Übermacht der Übersinnlichkeit hingegeben ist, dann ist das wahre Opfermahl eingetreten. Vorübergehend kommt diess bei jenen Heiligen vor, welche in der Entzückung in sich die Bilder der Bundeslade verwirklichen; bleibend ist es an der glorreichen Menschheit Christi im Himmel erfüllt. Unter der Hülle des Glaubens nehmen Alle an dieser Wirklichkeit Theil, welche zur Communion gehen.

Für sich ist der gewöhnliche Mensch noch immer fern von dieser paradiesischen Höhe und war es noch mehr im alten Bunde. Darum bekennt er

§. 24.

II. in der Hingabe der edelsten Speisen an den Altar, in der Enthaltsamkeit in Verbindung mit Hingebung an Gott, seine Untüchtigkeit, durch leibliches Geniessen mit Gott Eins zu sein. Keinem Opfer fehlt diese Hingabe, denn von jedem wird etwas auf dem Altare verbrannt, von manchen Alles. Unter den drei Haupterscheinungen beim Opfer: Essen, Hingabe der Speise an den Altar, Blutvergiessen — ist die mittlere allein allgemein; und mit Recht, denn in ihr drückt sich lebhaft jener Zustand aus, der alle Menschen beherrscht: die Unfähigkeit, die Natur so zu geniessen, dass damit eine Vereinigung mit Gott ausgedrückt wäre. Die blosse Unfähigkeit zum gottgefälligen Geniessen würde sich durch einfaches Fasten ausdrücken; indem aber mit der Enthaltsamkeit eine Hingebung an den Altar verbunden wird, entsteht auch ein Verlangen, durch Gottes Macht möge die zerrüttete Begierlichkeit geheilt werden!

Um das dem Altar übergebene Opfer als Hingabe an Gott

zu denken, muss man sich vorher den Altar als Stellvertreter Gottes vorstellen. Namentlich das Feuer auf dem Altar muss wie eine von Gott gesendete Macht erscheinen. Diese Vorstellung wird da zur Wirklichkeit, wo Feuer vom Himmel gefallen ist und das Opfer verzehrt hat. So kam beim ersten öffentlichen Opfer Aarons Feuer vom Himmel (Levit. 9, 24.). Auf diese Art entstand jenes heilige Feuer, von welchem das auf gewöhnlichem Wege gewonnene als fremdes Feuer unterschieden wird. Nadab und Abihu büssten die Einmischung von gewöhnlichem Feuer in den Cultus mit dem Tode (ebend. 10, 1 ff.). In den unruhigen Zeiten der Richter war vielleicht dieses Feuer vernachlässigt, bei der Einweihung des salomonischen Tempels fiel neues vom Himmel (2 Chr. 7, 1.). Dieses scheint bis zur Zerstörung des Heiligthums durch die Chaldäer erhalten worden zu sein. Ein Brief, welcher dem zweiten Buche der Makkabäer vorgesetzt ist (2 Makk. 1, 18 ff.), erzählt uns, wie es verborgen und nach dem Exile wieder erhoben wurde. Dadurch wurde dem Verzehren der Opferspeise eine ganz besondere, göttliche Bestätigung gesichert; der Brandopferaltar erhielt daher den Namen „Löwe Gottes" (Ezech. 43, 15. 16.),[1] er isst im Namen Gottes und isst viel und gierig wie ein Löwe. Indem der Mensch Gott die edelsten Speisen hingiebt, deren er sich selbst beraubt, übt er nicht nur einen Akt der Unterwerfung, sondern des Bekenntnisses seiner Schwäche, und der Bitte um Hülfe. So erklärt sich, wie die auf dem Altare verbrannten Gegenstände „ein süsser Geruch" dem Herrn genannt werden. (Rauchwerk Num. 28, 2. Speiseopfer Lev. 2, 2 f. 6, 14. Brandopfer Lev. 9, 24. Fett des Sündopfers Lev. 4, 35.). Auch ist hiemit erklärt, was Gott (Exod. 20, 24.) verheisst: „Einen Altar bauet mir an jeglichem Ort, da mein Name gefeiert wird, will ich zu dir kommen und dich segnen;" der Altar soll geheiligt werden durch meine Herrlichkeit (ebend. 29, 43.). So sehr indessen hiedurch die Opferhandlung von Gott bestätigt und zum Charakter einer sakramentalen erhoben wird, ist sie eben doch nur Darstellung der Hingebung des Menschen vermittelst solcher Enthaltsamkeit, welche im Namen

[1]) Das vom Himmel gesendete Feuer kann als Engel Gottes (vgl. Ps. 104, 4.) gedacht werden. Sind dann die אראלם Isai. 33. nicht die Flammen des Brandopferaltars?

Gottes geübt wird. Damit ist wohl dem allgemeinsten Bedürfniss des Menschen im Cultus entsprochen, aber nicht allen Bedürfnissen.

§. 25.

III. Es tritt ein drittes Moment im Opfer hervor, das Blutausgiessen am Altar, welchem das Tödten der Thiere vorangeht. Dieses hängt überall mit der Absicht einer Sühne zusammen. Einschliesslich ist diese Absicht bei Gelegenheit des Verbotes, Blut zu essen, ausgesprochen: „Wenn ein Mann aus dem Hause Israel Blut isst, wider die Seele desselben will ich mein Angesicht setzen und sie austilgen aus dem Volke; denn die Seele des Fleisches ist im Blute und ich hab' es euch gegeben, um auf dem Altare damit Versöhnung zu üben für eure Seelen, auf dass für eure Seelen das Blut zur Versöhnung sei" (Lev. 17, 10 f.). Was hier im Allgemeinen vom blutigen Opfer gesagt ist, wird insbesondere vom Brandopfer (ebend. 1, 4.) und an vielen Stellen von den Sündopfern gesagt (ebend. 4, 24. 25. 6, 30.). Die Hinweisung des Blutes auf Sühne ist so natürlich und so allgemein angenommen, dass es keiner weitern Nachweisung bedarf, wenn wir sagen, im Blutausgiessen offenbare sich zunächst ein Bekenntniss der Sündhaftigkeit.

Bei den Sündopfern, in denen eben das Blut am Meisten hervortritt, ist ohnehin der Zusammenhang mit der Sünde klar, zumal da in manchen Fällen auch ein Bekenntniss hinzukam, z. B. Num. 5, 7. Je häufiger die blutigen Opfer waren, desto häufiger trat auch das Bekenntniss der menschlichen Sündhaftigkeit im Cultus hervor, und zwar auch ohne Dazwischenkunft von persönlichen Verschuldungen, auf welche sich die besondern Sünd- und Schuldopfer beziehen. Bei diesen tritt jedoch nicht bloss die Absicht hervor, ein Bekenntniss der Sündhaftigkeit abzulegen, sondern auch deren Sühne zu begehren und zu bewirken.

Der Wunsch einer Aufhebung der Sündenschuld muss überall anerkannt werden, wo in Opferform nicht nur Blut vergossen, sondern auch an den Altar gebracht wird; die Sündopfer haben aber auch die Bestimmung, persönliche Sünden zu tilgen (Lev. 6, 30. 8, 14. 4, 1. 4, 13 ff.), was theils durch be-

sondere Manipulationen mit dem Blute sich ausdrückt, theils durch Stellen der heiligen Urkunde bestimmt ausgesprochen ist. Insofern am Versöhnungstage Sünd- und Brandopfer vereinigt dargebracht werden, wird ihm eine allgemeine Kraft der Sühne zugeschrieben. „An diesem Tage ist eure Versöhnung und die Reinigung von allen euren Sünden: ihr werdet rein vor dem Herrn“ (ebend. 16, 30. Vgl. Vers 15. 16.). So scheint also dem Opfer eine wahrhaft sühnende Wirkung zugetheilt zu werden.

§. 26.

Allein wir dürfen solche Stellen nicht losgerissen für sich benützen, es tritt schon in den Büchern Mosis neben den Opfern und über ihnen das Gebet des Priesters als das Hauptmittel der Versöhnung hervor (Lev. 4, 20. 4, 26. 31. 4, 35. 5, 6. 10. 13. 18. 6, 7. 9, 7. 10, 17. 19, 22.).[1] Es wird wiederholt der Fürbitte des Priesters in einer solchen Weise die Wirkung der Versöhnung zugeschrieben, dass die äusserliche Opferhandlung ganz in Schatten tritt. Schon dieses könnte genügen, um in dem Sühnopfer vorzugsweise eine sinnbildliche Handlung zu erkennen. Es ist die Tödtung des begierlichen Wesens im Menschen damit ausgesprochen, was freilich die Juden selten anerkannt haben. Daher die Propheten häufig gegen den äussern Opfercult auftreten. Der Gesammtinhalt jener Stellen der Propheten, welche gegen die bloss äusserliche Darbringung von Opfern sprechen, ist dieser: Das Sühnopfer ist eine äusserliche Darstellung der Zerknirschung, wo diese sich mit dem Opfer vereinigt, da zeigt sich die Gerechtigkeit im vollen Glanze; das Sühnopfer ohne Zerknirschung ist werthlos, umgekehrt gilt die Zerknirschung für sich allein gerade soviel wie das beste Opfer, wenn die äussere Darbringung nicht möglich ist.

Schon Samuel spricht diese Wahrheit gegen Saul aus: Will etwa der Herr Brandopfer und Schlachtopfer und nicht vielmehr, dass man gehorche der Stimme des Herrn? „Gehorsam ist besser als Opfer“ (1 Sam. 15, 22.). Im nämlichen Sinne betet David (Psalm 51—50—19.): „Die Schlachtopfer Gottes sind ein zerknirschtes Gemüth.“ Das Gleiche sagt der

[1]) Nach der Auffassung der Vulgata.

ganze vorhergehende Psalm. (Vgl. Spr. 21, 3. Osee 6, 6. Amos 5, 22. Michäas 6, 6 ff. Isaias 1, 11. Jerem. 6, 20. 7, 21.) Immerhin aber blieb es die natürliche Ordnung, das Innerliche äusserlich darzustellen. Insofern zu der sinnbildlichen Darstellung des innerlichen Gotteslebens bestimmte Personen nöthig waren, bildete

§. 27.

3) der Clerus einen Stand geheiligter Personen. Die Vermittler der heiligen Handlungen sind aus einem bestimmten Stamme genommen, oder vielmehr der ganze Stamm Levi ist dem Gottesdienste unmittelbar geweiht. Er tritt in die Rechte und Pflichten der Erstgebornen aller Familien ein, insofern diesen die priesterliche Würde nach einem unvordenklichen Rechte der Geburt zukam. Je mehr die Opferhandlungen göttliche Bestätigung und dadurch einen sakramentalen Charakter erhielten, desto mehr wurde es nöthig, dass die Priester eine bestimmte Sendung von Gott erhielten. Durch Moses wurde der Stamm Levi ein für allemal mit den priesterlichen Diensten betraut. Der ganze Stand wurde nach drei Stufen geordnet. An der Spitze steht Aaron als hoher Priester; aus seiner Familie stammen die gewöhnlichen Priester, alle übrigen Nachkommen Levi's bilden die Diakonen oder Leviten. Die Bestimmung des Priesterstandes stellte sich am Augenscheinlichsten in der Kleidung dar.

§. 28.

Selbst die gewöhnlichen Priester mussten im Dienste eine besondere Kleidung tragen, welche sehr einfach war und nur aus vier Stücken bestand: ein Hüftkleid der Schicklichkeit wegen; ein Kopfbund, ein weisser Talar mit einem farbigen Gürtel. Die weisse Farbe, welche am Meisten hervortrat, zeigt auf die Bestimmung der priesterlichen Handlungen hin, sittliche Reinigkeit zu hegen und zu pflegen.

Der hohe Priester trug im Amte über der Kleidung des gewöhnlichen Priesters: 1) einen Oberrock (Meil) von blauer Farbe, ausgezeichnet durch die Verzierung des Saumes, indem an demselben goldene Glöckchen und Granatäpfel angebracht waren; 2) ein vierfarbiges Schulterkleid (Ephod), welches

aus zwei Blättern bestand, die über der Schulter durch zwei Edelsteine zusammengehalten wurden, worauf die Namen der zwölf Stämme eingegraben waren; 3) auf der Brust ein mit zwölf Edelsteinen besetztes Schildchen (Brustschild, Choschen), worin das geheimnissvolle Urim we Thummim sich befand; 4) über der Stirne ein Goldplättchen mit der Inschrift: „Heiligthum des Ewigen." Diese Kleidung sollte nicht bloss zur Verherrlichung des Gottesdienstes beitragen (Sirach 50, 11.), sondern in sinnbildlicher Sprache den ganzen Beruf des Priesters darstellen. Die Inschrift: Heilig dem Herrn, drückt deutlich aus, dass die Heiligung für und in Gott als das einzige Ziel vor den Augen des Priesters stehen müsse. Auf der Brust trägt er Etwas, das mit den Namen von Licht und Vollkommenheit genannt wird. Der Priester führt zu dem Lichte, in welchem die Vollkommenheit unbeschränkt waltet. Das Leben in diesem Lichte ist mit Macht verbunden, ist mannigfach und ist ein Zusammenleben aller Erwählten, das ist durch die Farben und Blumen des Ephod ausgedrückt.

Um zu diesem mannigfaltigen in Liebe reichen Leben zu gelangen, muss man aber vorher in einem Zustande der Übung wie in einer Schule gewesen sein. Die Seele des Menschen muss durch Erkennen und Wollen geübt worden sein, in einem Vorbereitungszustande, welcher noch nicht reines Licht, aber auch nicht mehr Finsterniss ist — im Stande des Glaubens Gott zu suchen. Dieser Zustand ist durch das blaue Obergewand mit den Glöckchen und Granatäpfeln ausgedrückt. Die Glöckchen sind freundliche Bilder der Belehrung zum Erkennen, die Granatäpfel mit ihren vielen Kernen sind Bilder der Gebote zum Erfüllen. Die blaue Farbe aber am Gewande selbst ist eine Hinweisung auf den Mittelzustand zwischen Licht und Finsterniss. Endlich das weisse Untergewand deutet auf die Reinigung hin, welche der höhern Übung der Seele vorangehen muss. Demnach macht das Gewand des hohen Priesters die drei Stationen anschaulich, durch welche der Priester die ihm Anvertrauten führen soll:

1) Stand der Reinigung (via purgativa), weisses Kleid;
2) Stand der Seelenübung im Glauben (via contemplativa), blauer Rock mit den Goldglöcklein;
3) Stand der heiligen Einigung und des reichen Lebens in Gott (via unionis), das Ephod sammt Brustschild und Golddiadem.

§. 29.

Ich möchte nicht behaupten, dass die Kleider des hohen Priesters jedem Betrachtenden schon in der ältesten Zeit in diesem Sinne bedeutsam erschienen seien; aber jedenfalls hatte der Priester den genannten dreifachen Beruf: Er muss sühnen und reinigen durch Blutbesprengung und Gebet; er muss lehren:[1]) „Dass ihr die Söhne Israels lehren könnet alle meine Gesetze, die der Herr zu ihnen gesprochen durch Moses" (Lev. 10, 11.); er muss segnen, und zwar so, dass durch diese priesterliche Handlung der Gottesdienst geschlossen und zugleich dessen höchste Wirksamkeit dargestellt wird. Zugleich muss er durch das geheimnissvolle Urim und Thummim Gottessprüche erholen, also in stetem Verkehr mit der höhern Geisterwelt sein, aus welcher die Kraft des Segens stammt. Als Aaron bei dem ersten vollkommenen Gottesdienste in der Wüste mit Moses das Volk gesegnet hatte, „siehe da gieng Feuer aus vor dem Herrn und verzehrte das Brandopfer und die Fettstücke, so auf dem Altare waren" (ebend. 9, 24.). Der Inhalt des priesterlichen Segens ist ganz geeignet, die hohe Stellung dieser heiligen Handlung zu rechtfertigen; er lautet:

„Es segne dich der Ewige und beschütze dich!
„Es lasse leuchten der Ewige sein Antlitz auf dich und schenke dir Gnade!
„Es hebe der Ewige sein Antlitz nach dir und bestelle dir Frieden!"[2])

Die Wichtigkeit dieser dreifachen Aufgabe giebt dem priesterlichen Stande sein Ansehen und ermuntert die Laien zur Leistung jener Abgaben, ohne welche dieser Stamm seinem geistigen Berufe nicht nachkommen konnte. Es sind Zehnten, Opfergefälle, Erstlingsfrüchte, Erstgeburt und manche andere Leistungen. Zur Wohnung erhielten die Leviten fünfunddreissig Städte (s. Num. 35, 2 ff. Jos. 21, 20 ff.) in allen Stämmen, mit Ausnahme von Juda, Benjamin und Simeon. Diese letztern drei Stämme nahmen in dreizehn verschiedenen Städten

[1]) Vgl. Malach. 2, 7. „Die Lippen des Priesters sollen die Wissenschaft bewahren, und das Gesetz soll man holen von seinem Munde, denn ein Engel des Herrn, der Heerschaaren ist er." Vgl. Deut. 33, 10.

[2]) Num. 6, 24 f.

die Priester auf (Jos. 21, 4.). So waren also die Priester und Leviten durch's ganze Land zerstreut, ohne einen andern Besitz als jenen, welcher ihnen durch den heiligen Dienst zukam; wie sie auf unmittelbare Art das Eigenthum Gottes waren, so war auch der Gottesdienst ihr Eigenthum; daher der Name Clerus, d. h. Loos, Antheil, ganz auf sie passt. [1])

§. 30.

4) Durch die Anordnung heiliger Zeiten wurden die Gesetze über heilige Orte und Handlungen, sowie über das Cultuspersonal vollendet. Um gemeinsamer Ausdruck der Gottesverehrung zu werden, mussten die heiligen Handlungen an gewisse Zeiten gebunden werden. Festzeiten, Gebetszeiten sind im geistigen Leben so nothwendig, wie im leiblichen der Pulsschlag. Wirklich haben wir im mosaischen Cult ein Fest, dessen Stellung unter den Tagen des Jahres keinen andern Grund errathen lässt, als dass eben irgend eine Zeit für dasselbe gewählt werden musste. Ein Busstag [2]) entsprach dem durch die Gotteslehre angeregten Leben des Gewissens; dass aber gerade der zehnte Tag [3]) des siebenten Monats vom Kirchenjahr dazu gewählt wurde, hiefür lässt sich kein Grund anführen. Andere Gebets- und Festzeiten sind sichtlich angeordnet, um natürliche Zeitabschnitte zu heiligen, so das Morgen- und Abendopfer eines jeden Tages (Sacrificium juge), woraus später Matutin und Vesper entstand. Desgleichen jeder Neumond, besonders jener des siebenten Monats (Tischri), welcher als Neujahr für die bürgerliche Rechnung galt.

[1]) Die Zerstreuung im ganzen Lande erscheint im Segen Jakobs Genes. 49, 7. als Busse für den Zelotismus des Levi. Aber aus der Busse ist Segen erwachsen.

[2]) יום כפורים Vgl. Lev. 16, 1—34. 23, 26—32. Num. 29, 7—11., wo der complicirte Ritus geschildert ist. Es war ein strenger Fasttag. Zugleich traten an ihm die Sühnopfer in der oben bezeichneten Bedeutung hervor.

[3]) Die jüdische Tradition unterlegt indess der Wahl gerade dieses Tages für Bussübung einen historischen Grund. Die Mohammedaner wissen für die Auszeichnung des zehnten Tages des Moharrem (Tischri) ohne Zweifel nach dem Vorgange jüdischer Sage, viele historische Gründe anzuführen. Es sei der Geburtstag Abraham und Jesus (!). Noe sei an ihm aus der Arche gestiegen, Pharao sei am nämlichen Tage ertrunken. Abullait f. 178. b. Cod. Aug.

Bei andern vereinigt sich mit diesem natürlichen Grunde ein geschichtlicher, woran sich dann ein mystischer anschliesst. So mag wohl dem Sabbath der natürliche Umstand zu Grunde liegen, dass auf je sieben Tage ein Mondsviertel, also ein Abschnitt des natürlichen Zeitmaasses fällt. Es kommt aber nach wiederholter Erklärung der heiligen Schrift die Absicht hinzu, an die Thatsache zu erinnern, dass Gott die Welt in sechs Zeitabschnitten geschaffen hat, um in einem siebenten sich der weitern unmittelbaren Einwirkung zu enthalten. Damit ist zugleich ein mystischer Grund gegeben: der Mensch soll Gelegenheit erhalten, Gott nachzuahmen und zugleich die Ordnung seines Lebens nach dem Maasse der geheimnissvollen Siebenzahl zu bestimmen.

Auf gleichem Grunde ruht die Anordnung eines Sabbathjahres, nach je sechs gewöhnlichen und eines Jubeljahres nach je sieben Sabbathjahren. In diesen Jahren ruhte alle Feldarbeit, was von selbst wuchs, war Gemeingut; überdiess hörten im Jubeljahre alle knechtlichen Verhältnisse unter Israeliten auf und die Grundstücke, welche durch den Kauf von einer Familie auf eine andere übergegangen waren, kehrten zu den ursprünglichen Besitzern zurück. Dadurch wurde lebendiges Zeugniss von der Oberhoheit Gottes gegeben und Vertrauen auf seine väterliche Fürsorge geübt. Sowohl der Wochen- als Jahressabbath brachte die selbstsüchtige Begier des Erwerbens dem Gehorsam gegen Gott zum Opfer. So vereinigten sich im Sabbathgesetze natürliche mit geschichtlichen und rein religiösen Gründen, doch so, dass letztere vorherrschten.

§. 31.

Der nämliche Fall findet bei jenen drei grossen Festen statt, an welchen jeder Israelit eine Wallfahrt zur Cultusstätte machen, oder, wie sich die heilige Urkunde ausdrückt, vor dem Angesichte Gottes erscheinen sollte, und welche desshalb später den Namen: Füsse, Tritte (regalim) erhielten. (Vgl. Exod. 23, 14.)

Das erste davon — Ostern — fällt in die Mitte des Monats Nisan, mit welchem das Kirchenjahr beginnt; das zweite fünfzig Tage später, daher der Name Pfingsten,[1]) also

[1]) Πεντηκοστή.

in den Sommer; das dritte in die Mitte des siebenten Monats (Tischri) vom Kirchenjahr.

Demnach ist Ostern vermöge seiner natürlichen Stellung das Frühlings-, Pfingsten das Sommer-, und das dritte im Tischri das Herbstfest.

Doch ist diese natürliche Bedeutung keineswegs die vorzüglichste; es kommt eine historische hinzu, mit welcher eine mystische Hand in Hand geht.

So wird an Ostern zwar feierlich die erste Garbe geschnitten, was den natürlichen Zusammenhang mit der Jahreszeit hinlänglich ausdrückt, aber die Hauptfeier galt der Erinnerung an den wunderbaren Auszug aus Egypten und die Verschonung der Israeliten bei der Tödtung der egyptischen Erstgebornen durch den Engel. Daher auch der Name Pascha, d. i. Vorüberschreiten.[1]) Durch die Hindeutung auf eine künftige Befreiung, wovon die in Egypten gewährte nur ein Abbild war, erhielt dieses Fest einen wichtigen mystischen Zusatz.

Auch das zweite Fest, Pfingsten, verläugnet seine natürliche Beziehung zum Laufe der Jahreszeiten nicht; es heisst sogar Fest des Schnittes, Fest der Erstlingsfrüchte (Num. 28, 26.). Der andere Name, welchen es führt: Wochenfest,[2]) ist zweideutig, er kann auf die Entfernung vom Osterfeste oder auf die geschichtliche Begründung hinweisen. Jedenfalls ist dieses Fest zugleich der Gedächtnisstag der Gesetzgebung am Sinai. Die Mittheilung der göttlichen Offenbarung am Sinai war die himmlische Erstlingsfrucht der ganzen Führung.

Das dritte dieser Feste führt den Namen Laubhütten-, Hüttenfest;[3]) daneben wird ihm auch der Name: Fest der Eingewinnung beigelegt.[4]) Die Bezeichnung, sowie die Stellung im ersten Herbstmonate reicht hin, um dessen Beziehung zu den Jahreszeiten zu bezeugen. Doch tritt die historische Seite ebenso deutlich hervor: „Ihr sollet im siebenten Monat das Fest feiern und sollet sieben Tage lang in Hütten wohnen . . .

[1]) Pascha ist die aramäische Form פסחא. Die hebräische lautet פֶּסַח Pesach. Die Erklärung des Namens findet sich schon Exod. 12, 27.

[2]) חג השבועות. Deut. 16, 9. Kann auch heissen: Fest der Schwüre, Bündnisse.

[3]) Levit. 23, 34. Deut. 16, 13.

[4]) Exod. 23, 16. חג האסיף.

auf dass eure Nachkommen wissen, dass ich die Kinder Israels in Zelten wohnen liess, als ich sie herausgeführt hatte aus dem Lande Egypten" (Lev. 23, 42 f.). Diese doppelte Bestimmung des Laubhüttenfestes erklärt indess nur theilweise die ausserordentlichen Freudenbezeigungen, welche an demselben stattfanden. Man muss, um diese vollkommen zu würdigen, auch auf die Verordnung Rücksicht nehmen, wonach an diesem Feste dem Volke Vorträge über das Gesetz gehalten werden sollten. Die Ausbreitung der Erkenntniss der Offenbarung Gottes ist die höchste Zierde dieses Festes. Darum trug jeder Israelit einen Majen in der Hand.

§. 32.

Überschauen wir die drei Feste in ihrem gegenseitigen Verhältniss, so zeigt uns das Osterfest die Befreiung vom Drucke der Sklaverei und zugleich von der Verführung zum Götzendienste; Pfingsten die Einweihung in die Lehre Gottes; das Laubhüttenfest das ruhige Geniessen der Früchte der Offenbarung. Ostern vertritt die führende Läuterung, Pfingsten die unterweisende Übung, das fröhliche Laubhüttenfest aber den Wonnegenuss der Einigung.

Später kamen noch viele Festtage und manche Feste freudiger Erinnerung an glückliche Ereignisse hinzu.

Die Feier aller Feste bestand vorzüglich in der Darbringung von Opfern; die Zahl und Art der Opfer unterschied die einzelnen Feste von einander. Gemeinsam war aber allen bedeutenden Festen das Ruhen von der Arbeit. In dieser Ruhe war auch ein Opfer eingeschlossen, indem Gott zu Lieb auf die Früchte der Arbeit verzichtet wurde. Hörte ja nicht bloss der freie Mann auf zu arbeiten, sondern auch sein Sklave, ja sein Thier. Also nicht bloss Bequemlichkeit oder körperliche Erholung war der Grund dieser Ruhe, sondern die Absicht, Gott das Opfer des Erwerbes darzubringen. Was beim Opfer „den süssen Geruch des Herrn" bildet, ist im Wesentlichen in der Feiertagsruhe enthalten. Da auf solche Weise die genaue Haltung des Sabbaths schon die vollste Opferbereitwilligkeit in sich schloss, so konnte sie statt aller Opfer gelten, wenn die Darbringung dieser gestört war.

Während des Zuges durch die Wüste konnte der Opfer-

dienst noch nicht in Gang kommen, schon aus dem Grunde, weil nicht die gehörige Anzahl von Priestern vorhanden war. Es genügte, dass Moses ein Bundesopfer feierte und dass die priesterliche Familie Aarons durch Opfer in ihren Beruf eingeführt wurde; von da an scheinen sie bis zur Besitznahme des verheissenen Landes unterblieben zu sein. Dagegen wurde auf die Beobachtung des Sabbaths mit grösster Strenge gesehen; ein Mann, welcher am Sabbath Holz aufgelesen hatte, wurde nach dem Befehle Mosis gesteinigt (Num. 15, 32 f.). Dieses Verfahren war ganz geeignet, das Hauptgewicht des göttlichen Gebotes auf jene Übungen zu legen, welche jeder Mensch immer und überall befolgen konnte und welche zugleich die Hingebung an Gottes Willen ausdrückten. Hätten die Israeliten den Geist dieser Maassregel begriffen, so hätten sie nicht so leicht ihren Eifer im Ceremonialcult mit götzendienerischen Handlungen vereinigen können. Wir begreifen in diesem Zusammenhange, wie der Prophet Amos später den Juden sagen konnte: „Ich hasse, ich verwerfe eure Feste. . . Wenn ihr mir Brandopfer darbringt und eure Speisopfer, so habe ich kein Wohlgefallen. . . Habt ihr mir in der Wüste während der vierzig Jahre Schlachtopfer und (unblutige) Gaben dargebracht, ihr Kinder Israels? (Nein.) Aber ihr habt die Hütte eures Moloch und euern gebildeten Saturn umhergetragen, euern Sterngott, den ihr euch gemacht hattet“ (Amos 5, 21 ff.).[1] Demnach ist das ganze Ceremonialgesetz nur als Ausdruck des Verhältnisses der Menschen zu Gott zu fassen. Wo der Mensch die äussern Gebräuche ohne entsprechende Stimmung der Seele übt, ist diese Übung werthlos. Gott hat daher Zustände über die Nation verhängt, in welchen die Ausübung des Opferdienstes unmöglich war und doch von frommen Seelen der Sinn alles Ceremonialdienstes erfüllt wurde. Gerade im Exil wurde jene Busse wach, von welcher die Blutsprengungen nur Bilder waren, und durch jene Zurückgezogenheit und jenes Gebet, das im Heiligen abgebildet war, bereiteten sich Männer wie Daniel und Ezechiel zu den heiligsten Opfermahlzeiten der prophetischen Anschauung vor.

[1]) Vgl. Akt. 7, 42. wo das הזבחים ebenfalls als Frage gefasst wird, auf welche man ein: „Nein“ zur Antwort erwartet. *Μὴ σφάγια προσηνέγκατέ μοι;*

Diese hohen Wege konnten freilich nicht alle Israeliten wandeln, aber doch den Weg der Busse, des Gesetzstudiums und der Andacht

Dadurch erfüllten sie im Wesentlichen alle Pflichten gegen Gott. Es blieben nur die Pflichten gegen den Nächsten übrig, zu deren Erfüllung weder Stiftshütte, noch Ephod, noch der Altar nöthig ist und die nicht an den Festkalender gebunden sind.

§. 33.

II. Die Pflichten gegen die Mitmenschen ruhen zwar auch auf einem geistigen Grunde, aber ihre äussere Erfüllung hat selbst ohne innere Theilnahme der Seele einen Werth, eben dem Nächsten gegenüber. Freilich insofern das Verhalten gegen den Nächsten zugleich eine Veredlung oder Verschlechterung des eigenen Selbst, eine Achtung oder Verachtung des göttlichen Willens enthält, ist eine erschöpfende Pflichterfüllung gegen den Nächsten ohne innerliche Thaten der Seele nicht möglich. Das mosaische Gesetz schreibt die innere Erfüllung aller Pflichten gegen den Nächsten mit den Worten vor: „Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst“ (Lev. 19, 18.).[1]) Diesem schönen allgemeinen Gesetze entsprechen vollkommen die einzelnen Verfügungen, wodurch das Verhältniss zum Nebenmenschen geordnet werden soll. Vor Allem zeichnet sich das mosaische Gesetz durch die Achtung aus, welche es gegen die Freiheit des Nächsten einzuflössen sucht. Zwar hebt es die Sklaverei, welche bereits vor Moses existirte, nicht auf, aber es mildert sie. Moses tritt im Namen Gottes als Eiferer für die Menschlichkeit auf. Jene Rechte, welche nach heidnischer Regel der Leibeigenschaft der Herr über den Sklaven sich aneignete, wurden vor Gott und dem israelitischen Volke für ungültig erklärt; darum wird das Land der Israeliten als Zufluchtsstätte für jene Sklaven eröffnet, welche ihrem (heidnischen) Herrn entlaufen (Deut. 23, 15.). Zwar darf auch der hebräische Herr seinen Knecht körperlich züchtigen, aber nicht tödten und nicht verstümmeln (Exod. 21, 20.). Schlug der Herr dem Knechte ein Auge oder einen Zahn aus, so erhielt dieser die Freiheit (ebend. 21, 26.). Ebenso erhielt eine

[1]) Vgl. Matth. 22, 39.

Sklavin durch ihre Verwendung als Nebenfrau die Freiheit. (ebend. 21, 9 f).

Ein Knecht hebräischer Abkunft musste im siebenten Jahre seiner Dienstzeit freigelassen werden (ebend. 21, 2.); im Jubeljahre wurde jeder hebräische Sklave sammt seiner Familie losgelassen (Lev. 25, 41 f.). Alle Knechte ohne Unterschied nahmen an der Ruhe des Sabbaths und der hohen Festtage mit ihren Herren Theil; überdiess waren sie der Berücksichtigung bei Opfermahlzeiten empfohlen. — Da die Freiheit mit dem Eigenthum innig verbunden ist, so muss die Sorgfalt für Erhaltung des Erbtheiles einzelner Familien, wodurch sich das mosaische Gesetz auszeichnet, ebenfalls zu den der persönlichen Freiheit günstigen Verfügungen gerechnet werden. — Noch mehr tritt die Sorge für Ausbildung der Erkenntniss des Nächsten im mosaischen Gesetze hervor. Nicht nur die Priesterschaft ist verbunden, zu lehren, sondern jeder Familienvater (Exod. 10, 2. 13, 8. Deut. 4, 9. 6, 6 ff. 21, 18. 11, 18. 32, 46.). In Folge dieser Anordnung findet man im israelitischen Volke einen solchen Eifer für Jugendbildung, wie bei keinem andern der alten Welt. —

§. 34.

Der Leib und das Leben des Nebenmenschen ist unter den Schutz der strengsten Gesetze gestellt. Die alten noachischen Gesetze über den Mord sind erweitert und geschärft; sogar das Thier, welches einen Menschen getödtet hat, muss sterben. Ebenso ist jede Art von Diebstahl und Raub verpönt und Zurückerstattung des ungerecht erworbenen Gutes zur Pflicht gemacht. Auch feinere Arten der Beeinträchtigung fremden Eigenthumes werden verboten. An drei verschiedenen Stellen ist jeder Wucher, ja das Einnehmen von Zins verboten (Exod. 22, 25. Lev. 25, 35 ff. Deut. 23, 19 ff.). Allerdings bezieht sich dieses Verbot auf den Stammgenossen, so dass es immerhin offen gelassen wurde, von Nichtisraeliten Zinsen zu nehmen. Doch ist schonende Behandlung des Fremden öfters empfohlen. Alte, gebrechliche Leute, Wittwen und Waisen, alle Armen sind nicht nur im Allgemeinen unter den Schutz der Menschenfreundlichkeit gestellt, sondern für die Armen sind insbesondere mehrere sehr hülfreiche Veranstaltungen getroffen. Ein bestimmter Zehnte gehört ihnen, vom

Getreideacker fällt ihnen eine Ecke zu u. s. w. Harte Behandlung der Fremden oder irgendwie Verlassenen, Auspfändung der Armen ist auf's Strengste untersagt. — Verleumdung und falsches Zeugniss unterliegen theils einer strengen Rüge, theils bestimmten Strafen. Überhaupt ist jenes Verhalten gegen den Mitmenschen, das die Beziehung des Einzelnen zum Einzelnen bestimmt, durch viele schöne und weise Verfügungen geordnet.

§. 35.

Noch mehr Nachdruck aber wird auf die Ehegesetze gelegt, insofern diese nicht bloss das Verhalten des Einzelnen gegen den Einzelnen, sondern gegen die ganze Gesellschaft, ja gegen die Menschheit überhaupt bestimmen. Die Reinhaltung der Ehe und im Zusammenhang mit ihr die standesmässige Keuschheit schliesst die Erfüllung wichtiger Pflichten gegen sich selbst, gegen einzelne Mitmenschen in nächster und gegen alle in fernerer Beziehung und endlich gegen Gott selbst in sich, da die Vermehrung seines Ebenbildes damit zusammenhängt. Die Ehe soll nur unter Genossen des wahren Glaubens gelten, gemischte Ehen sind verboten (Exod. 34, 16. Deut. 7, 3 f.). Die Blutsverwandtschaft sollte in der geraden Linie durchaus, in den Seitenlinien bis in's zweite Glied, jedoch mit besondern Ausnahmen, die Eingehung der ehelichen Verbindung hindern (Lev. 18. 20, 11—20.). Es ist dem Manne erlaubt, neben seiner eigentlichen Frau noch Nebenfrauen zu haben, doch ist der ausgedehnte Gebrauch der Polygamie selbst an Königen missbilligt (Deut. 17, 17.). Trotz der ursprünglichen Unauflösbarkeit der Ehe hat Moses unter gewissen Umständen die Ehescheidung vermittelst eines Scheidebriefes (ebend. 24, 1 ff. Vgl. Matth. 19.) gestattet. Der Ehebruch wird mit dem Tode bestraft (Deut. 22, 22.); selbst der Verdacht der Untreue zieht der Frau eine schauerliche Probe zu (Num. 5, 14 ff.). — Prostitution ist schwer verpönt, auf Nothzucht und unnatürliche Sünden Todesstrafe gesetzt. Diese strengen Gesetze lassen erwarten, dass das weibliche Geschlecht unter dem Einflusse des mosaischen Gesetzes freier und geachteter war, als anderwärts bei den alten Völkern.

Im Zusammenhange mit der Heilighaltung der Ehe steht die Achtung gegen die Eltern, welche das mosaïsche Gesetz eben-

falls zur Pflicht macht. Vollendet wurde die Pflichtenlehre durch die Vorschriften über die Hochachtung der Obrigkeit. Die Vorgesetzten werden sogar Götter genannt (Elohim).[1] Man soll ihnen nicht fluchen, so wenig als Gott selbst (Exod. 22, 28.). Der Obrigkeit muss gehorcht werden und zwar der höchsten unbedingt. Ohne diese Verpflichtung wäre die ganze Gesetzgebung umsonst gewesen. Die höchste Obrigkeit kann in verschiedener Form bestehen und schon das mosaische Gesetz nimmt auf die möglichen Verschiedenheiten der Regierungsform Rücksicht; aber jedenfalls hat die eben bestehende höchste Obrigkeit die Gewalt und das Recht, den Sinn des Gesetzes zu erklären, ausserordentliche Fälle auf das bestehende Gesetz anzuwenden und neue Gesetze zu geben. Wer dieser letzten Entscheidung sich nicht unterwirft, soll hingerichtet werden: „Der Mann aber, welcher mit Vermessenheit handelt, dass er nicht hört auf den Priester, der dasteht, den Amtsdienst daselbst vor dem Ewigen, deinem Gotte, zu verrichten, oder auf den Richter, derselbe Mann soll sterben und du sollst austilgen das Böse aus Israel“ (Deut. 17, 12.).

E. Gesammtergebniss der mosaischen Offenbarung. Bund Gottes.

§. 36.

Fassen wir Alles zusammen, was durch Moses dem hebräischen Volke gegeben und von ihm gefordert ist; so sehen wir in Allem eine Erziehung und Anleitung des Volkes zur Annäherung an Gott, welcher eine dem Menschen entsprechende Annäherung Gottes vorangeht. Gottesnähe ist die Eine Frucht aller Thaten und Worte, welche Moses vermittelt hat. Gott ist möglicher Weise Allem und Allen und zu jeder Zeit und unter den mannigfachsten Formen nahe in Wirkungen, oder in seinem Wesen, oder in Gedanken, die von ihm kommen. Diese allgemeine Gottesnähe ist aber unbestimmbar, Niemand kann sie ein- und Niemand ausschliessen. Gott kann sich aber den Menschen unter gewissen Bedingungen bleibend nähern, oder mittheilen. Seine Annäherung kann durch gewisse Bedingungen so gebunden sein, dass sie für die menschliche Wahrnehmung

[1]) Exod. 22, 28. Vgl. Exod. 21, 6. Psalm 82, 1. 6. Christus bei Joh. 10, 34.

die Form einer Regelmässigkeit und Gesetzlichkeit annimmt. Solche Bedingungen, durch welche Gottes Einwirkung auf den Menschen und seine Mittheilung an ihn geregelt wird, kann nur Gott selbst setzen. In der entferntesten Art hat er dadurch solche gesetzt, dass er im Schaffen ruhte; würde er unaufhörlich geschaffen haben, so würde seine Annäherung an den Menschen vermittelst der Aussenwelt unberechenbar geworden sein; dadurch aber, dass er dem Schaffen eine Grenze setzte, ist seine natürliche Annäherung an den Menschen durch Gesetzmässigkeit gebunden; die bleibenden Naturgesetze sind der erste Bund Gottes mit den Menschen. Nachdem in der grossen Fluth die Regel des Naturlebens wie durch einen Nachtrag der Schöpfergewalt unterbrochen worden war, führte Gott die Gesetzmässigkeit des Bestehens der Natur förmlich durch einen Bund mit dem Stammvater des erneuerten Menschengeschlechts wieder ein: „Ich errichte meinen Bund mit euch . . . nicht soll fortan eine Fluth auf Erden sein . . . fortan alle Tage der Erde sollen Saat und Ernte, Frost und Hitze, Sommer und Winter, Tag und Nacht nicht gestört sein. Meinen Bogen setze ich in's Gewölk und er sei zum Zeichen des Bundes zwischen mir und der Erde“ (Genes. 9, 11. 8, 22. 9, 13.). Diese bleibende Annäherung der Wirkung Gottes hat der Mensch mit den Thieren gemein; die Schöpferhand, welche möglicher Weise jeden Augenblick die Bedingungen des Lebens ändern könnte, lässt sie bleibend in einer gewissen Weise fortbestehen und giebt die Mittel zu diesem Fortbestehen mit einer bindenden Gesetzlichkeit. — Doch steht diese Gewähr der bleibenden gesetzlichen und gebundenen Einwirkung Gottes den Bedürfnissen des Geistes zu fern, um ihn zu befriedigen. Näher rückt diesem der Bund mit Abraham (ebend. 15, 18. 17, 13.). Allerdings geht er von der nämlichen natürlichen Grundlage aus, wie der ganz allgemeine, den das Thier mit dem Menschen gemein hat. Er drückt sich nämlich als Beschneidungsbund aus, mahnt also an diejenige fortwährende, gesetzmässige Einwirkung Gottes, vermöge welcher dem Menschen die Kraft der Fortpflanzung bleibend gegeben ist.

Aber schon darin ist hiebei ein Fortschritt angekündigt, dass statt des Regenbogens, der sich über die äussere Natur ausbreitet, eben nur die Quelle der menschlichen Natur unter den Schutz der bleibenden Fortbestätigung Gottes gestellt er-

scheint.[1]) Auf dem Grunde dieses doppelten Bundes, namentlich des letztern mit Abraham, wurde nun der mosaische geschlossen. Sein Fortschritt, verglichen mit der patriarchalischen Ordnung, wird sich von selbst aus den Vorzügen Israels ergeben, welche sich in folgende Punkte zusammenfassen lassen.[2])

§. 37.

Israel ist an sich eines der unbedeutendsten Völker der Erde (Deut. 7, 7.).[3]) Aber es ist ausgezeichnet: a. erstens durch die auffallende Art, womit sich Gott im Lichtglanze über dem Sinai und später über der Stiftshütte kundgab. Gott wohnt vermittelst dieses Lichtglanzes auf eine viel innigere Art unter diesem Volke als vermöge seiner allgemeinen Gegenwart in der ganzen Welt. Darum heisst die Stiftshütte Wohnung Gottes,[4]) die Bundeslade Schemel seiner Füsse; darum spricht Gott von einem Wohnen unter dem Volke (Exod. 25, 8.). Bestätigt ist die Wirklichkeit dieser Gnadengegenwart durch die Mittheilung von Orakeln aus dem Heiligthum der Stiftshütte (ebend. 25, 22.). Damit ist das geheimnissvolle Heiligthum der Urim und Thummim auf der Brust des hohen Priesters zu verbinden, welches als bleibendes Mittel der Befragung Gottes galt, und endlich das heilige, wunderbarer Weise aus der Atmosphäre herniedergesendete Feuer des Altares, wodurch die Opferhandlungen den Charakter steter Fortbestätigung Gottes erhielten. Daher erhält die Lade den Namen: Bundeslade. Gott hat sich hier zu einer wenn auch mittelbaren, doch wunderbaren und bleibenden Einwirkung verbunden, seine Wundereinwirkung ist hier zur Regel, zum Gesetze geworden. Diese bleibenden Zeichen einer wunderbaren Einwirkung Gottes wurden überdiess durch jene Wundergaben erhöht, welche von Zeit zu Zeit einzelnen Männern anvertraut wurden. Durch all dieses ist

[1]) Wir nehmen zunächst auf das Rücksicht, was der Bund mit Abraham schon wirklich gab; später auf das, was er verhiess.

[2]) Vgl. das oben bei der Auserwählung Abrahams Gesagte. Dort ist die Würde des auserwählten Volkes im Vergleiche mit andern Nationen aufgefasst.

[3]) Sohar. II. S. 267. Sulzb. Doch s. 1 Kön. 3, 8.

[4]) Num. 16, 9.

Gott dem Volke in übernatürlicher Kundgebung nahe, und erkennt Israel als sein Eigenthum und Erbe (Deut. 32, 9. 4, 7.), freilich ohne damit die Nichtisraeliten von seinem Eigenthum auszuschliessen.

b. Diese Gaben waren ohne Zuthun der Menschen der hebräischen Nation anvertraut, jedoch mit dem Anspruche, dass sie in freier Thätigkeit bewahrt würden. Gotteserkenntniss und Hingebung an den Willen Gottes sollte in freier Thätigkeit gefördert werden, dazu war die (dogmatische) Lehre von Gott, und die (ethische) Lehre von dem Verhalten gegen Gott und den Nebenmenschen gegeben. So erhält der Sabbath den Namen eines ewigen Bundes (Exod. 31, 16.); so wird von Worten des Bundes geredet (Deut. 29, 1.). Auch die Gesetztafeln heissen Tafeln des Bundes (Exod. 34, 28. Deut. 9, 11. 15.), sie enthalten die göttlichen Lehren und Gebote, wodurch es dem Menschen möglich ist, sich Gott anzunähern: ein zweifaches Geschenk von gleicher Wichtigkeit wie die Schechinah. Diese doppelte Gabe bildet den zweiten Vorzug des israelitischen Volkes. Zwar sind die Nichtisraeliten nicht ohne Kenntniss von Gott und nicht ohne ein Sittengesetz, aber Israel weiss mehr und Bestimmteres von Gott, als alle andern Nationen und es kennt einen bestimmtern Willen Gottes, als alle andern Völker. Dadurch ist dies Volk in einem höhern Grade ermächtigt, Gott nahe zu kommen, als andere Stämme, gleichwie Gott in wunderbarer Herablassung diesem Volke näher gerückt ist, als andern. „Siehe ich habe euch gelehrt Satzungen und Vorschriften . . . so bewahret und thuet sie; denn das ist eure Weisheit und eure Einsicht vor den Augen der Völker, welche alle diese Satzungen vernehmen und sprechen werden: Nur eine weise und eine einsichtige Nation ist diess grosse Volk. Denn wo ist eine Nation so gross, die so nahe Götter hätte, wie der Ewige, unser Gott, überall, wo wir ihn anrufen? (Deut. 4, 5. ff. Vgl. Ps. 34, 19.)

So ist das israelitische Volk durch seine Offenbarung vor andern Völkern ausgezeichnet für die Gegenwart. Jedes Geschlecht, das nach den Gesetzen Mosis lebte, genoss diese Auszeichnung, welche zugleich entschiedene Vorzüge vor dem patriarchalischen Zustande der Religion darbot.

§. 38.

Obwohl indess das mosaische Gesetz eine reichere Offenbarung darbot, als die patriarchalische [1]) gewesen war, so kann es doch nicht als Erfüllung jener Segensverheissung angesehen werden, welche den drei Patriarchen: Abraham, Isaak und Jakob gegeben worden war [2]): Es sollen alle Familien des Erdbodens Segen erhalten durch dich.

Am Meisten leuchtet das bei dem ceremoniellen Theile des Gesetzes ein, indem hier Eine Cultusstätte angeordnet und andererseits befohlen ist, dass dieselbe von den Gläubigen alle Jahre dreimal besucht werden sollte. Mehrere andere Verfügungen, wie bei den Reinigkeitsgesetzen, Schuld- und Sühnopfern, fordern ebenfalls eine persönliche Gegenwart bei der Einen Cultusstätte. Ein solches Gesetz kann nicht auf „alle Familien der Erde" ausgedehnt werden.

Allerdings wurden die Opfer und die Wallfahrten zur Cultusstätte von vielen gläubigen Israeliten nicht geübt. Ja die Opfer unterblieben mit der Beschneidung schon in der Wüste (Deut 12, 8. Jos. 4, 5.). Die mosaische Religion blühte also ohne jene Ceremonialübungen; der Theilnahme aller Völker scheint also kein Hinderniss entgegenzustehen.

Allein durch die Unterbrechung im Exile und unter andern sehr erschwerenden Umständen werden sie nicht für aufgehoben betrachtet, indem sie ewig gelten sollen. [3]) Obwohl dieser Begriff keine unendliche Dauer ausdrückt, [4]) so kann doch durch die im mosaischen Gesetze selbst liegende Kraft über diese Schranke nicht hinausgeschritten werden.

Das mosaische Gesetz bleibt demnach weiter hinter der Verheissung an Abraham zurück, indem es vermöge seiner ceremoniellen Verfügungen nur für Ein Land bestimmt sein kann.

Noch deutlicher tritt seine Unvollkommenheit aber hervor,

[1]) Vgl. mit dem gegenwärtigen §. das unten zum Galaterbriefe Bemerkte.

[2]) S. oben Abschn. III. K. 1.

[3]) Die Beschneidung ein ewiger Bund. Genes. 17, 13. Sabbath. Exod. 31, 16. Pascha ebend. 12, 14. Vgl. Lev. 23, 24. Num. 19, 21.

[4]) 1 Sam. 1, 22. Samuel soll „ewig" dem Altare dienen. Deut. 15, 17. Exod. 21, 6. Knecht auf ewig. Vgl. Prov. 22, 28. Jerem. 2, 20. Psalm 119, 93.

wenn wir das Wesen dieses Gesetzes mit den geistigen Bedürfnissen des Menschen vergleichen.

Wir wollen kein grosses Gewicht darauf legen, dass in den Religionsübungen der Israeliten das Äusserliche, Materielle [1]) vorherrschte; denn möglicher Weise konnten diese Übungen durch Deutung und Betrachtung vergeistigt werden. Es wäre gewiss eine grosse Selbstüberschätzung, wenn wir Kinder des neunzehnten Jahrhunderts allein die Kunst bildlicher Auslegung zu besitzen glaubten.

Der Israelit mochte bei seinen ceremoniellen Übungen immerhin schöne Gedanken erwecken, wenn wir auch nicht behaupten, dass ihm der Cultus in allen Beziehungen nach der von uns oben angedeuteten Symbolik bedeutsam war.

Allein mit all diesem ist der fühlbarste Mangel des mosaischen Gesetzes nicht aufgehoben; dieser besteht zunächst darin, dass es unvermögend war, schwere Sünden zu sühnen.

Allerdings ist an mehrere Cultushandlungen die Verheissung der Sühne geknüpft, [2]) allein es ist nur eine sinnbildliche, keine wirkliche Sühne, und nur in Verbindung mit einer reuevollen Stimmung ist die Hoffnung auf Verzeihung berechtigt.

Überdiess beziehen sich die sühnenden Cultushandlungen nur auf leichte Vergehen, und zwar zunächst auf Verstösse gegen das complicirte Ceremonialgesetz. Für schwere Vergehen hat das mosaische Gesetz keine Sühne.

Dafür hat es aber für jede Art von Vergehen schwere Strafen, und wo diese nicht hinreichen, Anweisungen an die geheimen Urtheile und Vollziehungen der göttlichen Gerechtigkeit,[3]) und endlich Flüche, welche mit der Einführung des Gesetzes in Palästina dadurch unvergesslich werden mussten, dass sie unter ergreifenden Ceremonien den hervortretendsten Bergen mitten im Lande gleichsam angeheftet wurden. [4])

So kann man sagen, dass diejenigen, welche unter dem Gesetze lebten, auch unter dem Fluche lebten, [5]) und nicht

[1]) *Τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου* nach dem Apostel. Galat. 5, 3. *τά ἀσθενῆ καὶ πτωχὰ στοιχεῖα.* 4, 9. Vgl. Deut. 31, 16. Zach. 11, 10.

[2]) S. oben Abschn. IV. K. 7. §. 25. u. §. 32.

[3]) S. Mischnah, Traktat Krithuth im Seder Kodaschim.

[4]) Vgl. Deuter. 27 f. mit Jos. 8.

[5]) Galat. 3, 10, mit ausdrücklicher Bezugnahme auf Deuter. 27, 26. Galat. 3, 13.

bloss, dass sie knechtisch an sehr lästige Übungen äusserlicher Art gebunden waren. [1])

Allerdings ist Gott im alten Testamente auch von Seite seiner Barmherzigkeit bekannt gewesen, und die Propheten lehrten auf diese Huld vertrauen; aber in einem bestimmten Falle eines Schuldbewusstseins war keine Bürgschaft für die wirkliche Verzeihung gegeben. Das Maass der Reue und Busse war unbegrenzt.

Auch fehlte es dem Gesetze an Mitteln, den Menschen durch Einflössung frischer Kräfte in der Tugendbemühung zu fördern; wer das Gesetz vollbrachte, der hatte das Leben, [2]) aber er fand darin keine Quelle, durch die neues Leben in ihm erweckt wurde.

Es war demnach seinem ganzen Wesen nach dazu bestimmt, einen Übergangszustand hervorzubringen. Wer sich an das mosaische Gesetz treu anschloss, wurde mannigfacher an Verschuldungen gemahnt, als wer demselben ferne stand. Es war ein scharfer Enthüller der Sünde, und wies darum aus der innersten Lebenserfahrung der Gerechten hinaus auf eine Zukunft hin, in welcher der Fluch der Gerechtigkeit in einen Segen verwandelt würde.

An diese Zukunft appellirte Moses ausdrücklich, indem er einen Propheten ankündete, der ihm gleich wäre, also einen solchen, der gleich ihm Bestimmungen des Willens Gottes vermitteln könnte (Deuteron. 18, 15.).

Dieser Appellation vom Sinai her haben all die Propheten entsprochen, welche eine Erweiterung der Offenbarung, sowohl dem Inhalte, als dem Umfange nach angekündet haben, besonders Isaias; so dass sich drei Stimmen darüber vereinigten, dass das mosaische Gesetz, nur für eine Übergangsperiode Geltung haben sollte: die Stimme des Vermittlers Moses, die der Propheten und die der Erfahrung in der Wirklichkeit. Letztere stellt sich deutlich genug schon dar im

[1]) *Ὑπὸ τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου δεδουλωμένοι.* Galat, 4, 3. Vgl. Ezech. 20, 25. Osee 3, 12.

[2]) Levit. 18, 8. Vgl. Galat. 3, 12.

K. VIII. moralischen Zustande des Volkes in der Wüste seit der Schliessung des Bundes am Sinai.

§. 1.

Nur langsam sehen wir soviel Kraft in der Nation sich entwickeln, dass sie fähig wurde, dem alten Beispiele der frommen Patriarchen [1]) und den neuen Wundern Mosis ganz im Allgemeinen zu folgen.

Das Volk, welches mit Moses aus Egypten gezogen war, stand moralisch zu tief, um sich sogleich zu einer gründlichen, treuen und bleibenden Hingebung an den göttlichen Willen erheben zu können. Zwar entwickelte sich durch die ausserordentlichen Wunder bei der Führung aus Egypten so viel guter Wille, dass ein augenblicklicher Ausdruck des Gehorsams und der Hingebung an Gott den geistigen Ring bilden konnte, an welchen in wahrer Freiheit die weitere Erziehung Gottes angeknüpft werden konnte; allein der göttliche Erzieher sollte noch durch viele Jahrhunderte hinab ein ungeheures Werk der lehrenden und strafenden Einwirkung zu vollbringen haben. Und nicht etwa bloss die mitgezogenen Fremdlinge, [2]) sondern das eigene Volk Israel zeigte sich in so grosser Unvollkommenheit.

Wir finden sogleich nach der feierlichen Schliessung des Bundes fast das ganze Volk dem egyptischen Apisculte ergeben; selbst Aaron der Bruder Mosis, trägt zum Gusse des goldenen Kalbes bei. Obwohl später die Errichtung der Stiftshütte auch der sinnlichen Anschauung des Volkes Nahrung gab, trat doch seit dem Aufbruche vom Sinai, wo das Volk ungefähr ein Jahr lang sich aufgehalten hatte, eine so grobe Sinnlichkeit und Verkehrtheit jeder Art hervor, dass die Generation, welche aus Egypten gezogen und am Sinai Zeuge der

[1]) Diese sind die Träger des Verdienstes der Auserwählung. Vgl. das Magnificat Luk. 1, 46 ff. Benedictus Luk. 1, 68 ff.

[2]) Nach Exod. 12, 38. zog ein grosser Tross gemischten Volkes (ערברב) mit; und nach Num. 11, 4. gab aufgerafftes Gesindel (הָאסַפְסֻף) das Beispiel bösen Gelüstens. Vgl. Nehemias 13, 3. Die alten Rabbinen schreiben alles Übel in der Wüste diesem fremden Volke zu und machen aus den Israeliten Heilige. S. indess Mischnah, Sanhedr. X. §. 3. Talm. Jerus. Sanhedr. f. 29. col. 3.

Offenbarung geworden war, unfähig erschien, durch Besitznahme vom Lande Canaan den Anfang zur Verwirklichung des mosaischen Gesetzes zu machen. Die Geschichte der Offenbarung hat seit dem Aufbruche vom Sinai [1]) nur Rechenschaft über die Vernichtung oder vielmehr Übergehung dieses Geschlechtes zu geben und dann das folgende als Erben der Lehren und Verfügungen am Sinai einzuführen.

§. 2.

Zunächst sehen wir, wie im Volke die Forderungen der Sinnlichkeit alle andern Interessen verdunkeln. Kaum vom Sinai geschieden, klagt das sinnliche Volk, nachdem es sich erst kurz vom Schrecken über einen Brand des Lagers erholt hatte (Num. 11, 1 ff.), so ungestüm über Mangel an Fleischspeise, dass Moses beinahe muthlos geworden wäre; wesshalb fast zu gleicher Zeit Wachteln aus Süden vom Winde herbeigeführt[2]) und je sechs Älteste aus jedem Stamme, also im Ganzen zweiundsiebenzig, mit prophetischen Gaben ausgerüstet wurden, um Moses in der Führung der Regierungsgeschäfte zu unterstützen (ebend. K. 11.). Der unmässige Genuss der Fleischspeisen bereitete vielen Israeliten „Gräber der Lust“ (ebend. 11, 34. 33, 16. Deut. 9, 22.). Auch die ausserordentlichen Geistesgaben scheinen, wenigstens von den beiden Leviten Eldad und Medad, unmässig gebraucht worden zu sein (Num. 11, 26. 27. Vgl. 1 Chron. 4, 17.); nur dass Moses in seiner Seelengrösse die Grenzen des Gebrauches der geistigen Gaben nicht so eifersüchtig bewachte, wie die Natur die Grenzen des Genusses ihrer Gaben hütete. [3])

Die Nothwendigkeit, die bisher in Moses wie in einem

[1]) Dieser Aufbruch und Weiterzug fand noch im zweiten Jahre statt. Er bewegte sich gegen Norden; jedoch keineswegs ohne Seitenwendungen. Die einzelnen Stationen sind Num. 33. aufgezählt. Es giebt darüber viele Erklärungen. Wir nennen unter den ältern die gelehrte Arbeit in Stöcklins Welt-Bott. XX. Th., unter den neuern Laborde, Commentaire sur l'Exode etc. Robinson III. S. 788 ff.

[2]) Vgl. Psalm 78, 26.

[3]) Moses sagte, als Josue ihn aufforderte, den für sich im Lager Prophezeienden zu wehren: „O dass doch das ganze Volk aus Propheten bestünde, und Gott seinen Geist auf sie alle legte.“ Num. 11, 29.

Mittelpunkte vereinigte Macht immer mehr zu vervielfältigen und in's Weite und Breite zu vertheilen, deutete eben so sehr auf ein Zunehmen sinnlich eigensüchtiger Bedürfnisse, wie das Schreien nach Fleisch.

Dieser Sinnlichkeit gegenüber offenbarte sich in den Geistigern und Innigern pharisäische Ängstlichkeit, in grellster Erscheinung. Mirjam (Maria), die Schwester Mosis, warf sich mit ihrem Bruder Aaron zur Richterin über Mosis auf, weil er eine Mohrin zur Frau hatte. [1]) Sie musste mit körperlichem Aussatze gestraft werden, um einzusehen, dass ihre splitterrichtende Gesinnung ein hässlicher Aussatz ihrer Seele sei.

Während sich in ihrer äusserlich frommen Seele die Würde Mosis verdunkelt hatte, offenbarte sich Gott, um zu bezeugen, wie hoch Moses wegen seiner Hingebung an Gott stehe; Gott enthüllte sich ihm unmittelbarer von Angesicht zu Angesicht, als irgend einem Propheten, die noch auftreten sollten; denn Moses, heisst es, sei getreu im ganzen Hause Gottes (Num. 12, 6 ff.).

So sehr diese Offenbarung persönlich zu sein und in den engen Kreis der Familie des Gesetzgebers zu gehören scheint, so ist sie doch für die ganze Gesetzgebung von der grössten Wichtigkeit. Es spricht sich darin aus, dass alles Ziel und Ende in der Vereinigung des menschlichen Willens mit dem göttlichen liege. Es ist durch diese Erklärung begreiflich, wie der Prophet sagen kann (Jerem. 7, 22 ff.): „Ich redete nicht zu euern Vätern und gebot ihnen nicht an dem Tage, da ich sie führte aus dem Lande Egypten in Betreff der Brandopfer und Mahlopfer, sondern das gebot ich ihnen und sprach: Höret auf meine Stimme und ich werde euch ein Gott sein.“

§. 3.

Diesen lebendigen Gehorsam zu bewähren, kam die erste entscheidende Gelegenheit, als nach der Rückkehr der ausgesendeten Kundschafter Besitz vom Lande Canaan sollte genommen werden (Num. 13, 14.).

[1]) Zipporah konnte als Midjanitin „Mohrin“ כושית heissen. Andere denken an die Sage von einer Heirath Mosis mit der äthiopischen Prinzessin Tharbis, *Θάρβις*. Joseph. antiq. II. 10. §. 2.

Die Weigerung, in's Land einzuziehen, war der Ausdruck des Unglaubens und des sinnlichen Eigenwillens. Die ganze bisherige Wirkung der Offenbarung war weggeworfen, wenn auch nicht von den Empörern der Entschluss gefasst worden wäre, Moses und die ihm anhänglichen Männer zu tödten, einen neuen Führer zu wählen und nach Egypten zurückzukehren (ebend. 14, 10.).

Damit war aller Zusammenhang mit Gott gelöst und es erklärt sich, wie dem Moses angetragen wird, ein zweiter Abraham, ein Stammvater des erkorenen Volkes zu werden (ebend. 14, 11. 12.). Moses adoptirte in diesem Augenblicke gewissermassen die ganze vor ihm empörte Nation, wesshalb von ihm in den Psalmen gesagt werden kann, er sei in den Riss gestanden (Ps. 106, 23.).

Diese Thatsache ist ebenso lehrreich hinsichtlich dessen, was der Mensch kann, als die vorhergehende hinsichtlich dessen, was er soll. Der Mensch kann die Rathschlüsse Gottes von sich weisen — er kann untergehen, da, wo Gott ihn auf Glaubenswegen retten will. Der Mensch ist frei und Gott wahrt seine Freiheit. Wo aber der Mensch mit Gottes Willen einstimmt, da kann er der Träger von göttlichen Wirkungen werden. Gott wirkt durch solche Menschen in der Welt, die seinen Willen in sich aufgenommen haben. Die Menschen von einigem guten Willen können durch Andere von entschiedenem starken Willen getragen werden.

So wird der schwache bekehrte Wille des Volkes durch den heiligen, starken Willen Mosis mit Gott verbunden. Der eigene Wille der Israeliten kann aber selbst in seiner schwachen Hinneigung zu Gott nicht erhalten werden und ihre Nachkommen, als Erben auch der geistigen Stimmung ihrer Väter, können selbst die schwache Neigung der Väter zum Bessern nicht fortsetzen, ohne dass bittere Strafen die Wachsamkeit der Seele erhalten. Daher zu gleicher Zeit mit der Wiederaufnahme die Strafe sowohl für das gegenwärtige Geschlecht als das kommende [1]) ausgesprochen wird (Num. 14, 22 ff.).

Das Urtheil, dass die gegenwärtige Generation als verkrüppelte Frucht in der Wüste fallen müsse, wird sogleich durch die Art gerechtfertigt, wie dieses Geschlecht seinen besten

[1]) Eure Söhne sollen tragen eure Buhlerei. Num. 14, 33.

Willen zu offenbaren unternimmt, nämlich durch einen Kriegszug gegen die Amalekiter, ohne Bundeslade, ohne Auftrag und Segen Gottes, daher auch mit dem traurigen Erfolge einer Niederlage (Num. 14, 42.). So schwer war es diesem Geschlechte, in Gottes Willen allein zu wirken, dass nur das siegreiche Schwert wilder Feinde einigermassen die Ergebung gegen Gottes Willen fasslich machen kann.

Dass bei einer solchen Stimmung eine Erinnerung an das Gesetz des Herrn in Form eines bleibenden Zwanghemdes jedem Israeliten angelegt wurde (ebend. K. 15.), ist ebenso natürlich, als dass die wilden Gewässer der ungezügelten Leidenschaften und die Regungen der Eigenliebe in Korahs Empörung gegen die priesterliche Würde der Familie Aarons hervorbrachen (ebend. 16, 17.).

Hätte die mosaische Urkunde eine Chronik des Volkes Israel zu liefern sich vergenommen, so würden wir ohne Zweifel aus der Zeit des achtunddreissigjährigen Aufenthaltes in der Wüste, noch manche ähnliche Thatsache lesen. Die gegebenen genügen aber, um zu zeigen, in welcher Art die am Sinai gegebene Offenbarung vom Volke aufgenommen wurde. Zur Geschichte der Offenbarung reicht das Gegebene hin. [1]) Wir erfahren ausserdem aus dieser ganzen Zeit nichts, als die neue Belehrung über die Gerechtsame der Priester (ebend. K. 18.) und über das Weihwasser zur bildlichen Reinigung (des Fleisches) [K. 19.].

Diese Notizen sind Alles, was wir von dem Leben der Israeliten nach dem Aufbruche vom Sinai während beinahe achtunddreissig Jahren wissen. Sie hielten sich in Kades auf (Deut. 1, 46.), dessen Lage Laborde [2]) bestimmt hat. Hier galt es wohl zunächst die Einübung zum geordneten geselligen Leben. Die Lagerordnung (Num. 2.), welche sich um das heilige Zelt her bildete, trug wohl das Ihrige dazu bei, Klarheit in alle Bewegungen zu bringen. Ebenso die Zählung des Volkes (Num. 1, 1 ff. Vgl. Exod. 30, 11. 12, 37. Num. 26, 1.). Die hei-

[1]) Vgl. die bezeichnende Stelle Psalm 78, 83. Ein gutes Muster für die vielen Tage eines eitlen (הבל) und aufgeregten (בהלה) Lebens, welche im Buche des Lebens keine Stelle finden können, wie die rein irdische Geschäftigkeit Israels während achtunddreissig Jahren.

[2]) Commentaire sur l'Exode p. 128. Vgl. indess Robinson III, 171 und öfter.

lige Urkunde eilt über den, wie es scheint, für die Geschichte der Offenbarung weniger bedeutsamen achtunddreissigjährigen Aufenthalt in Kades weg, um

K. IX. die Führung der jungen Generation zur Eroberung Canaans durch Moses

§. 1.

zu berichten, welche im vierzigsten Jahre nach dem Auszuge stattfand. Indem diese Generation den durch die Schuld ihrer Väter unterbrochenen Beruf wieder aufnahm, war es angemessen, dass auch die Geschichte des untergegangenen Geschlechtes, soweit dieselbe diesen Beruf bezeugt hatte, wieder aufgenommen wurde. Eine Wassernoth stellt sich diesem Geschlechte gleich anfangs in den Weg (Num. 20.), wie den Vätern nach dem Zuge durch's rothe Meer (Exod. 17, 2. 7.). Wunderbares Hervorbrechen von Wasser aus einem Felsen sollte nicht nur zur leiblichen Labung dienen, sondern auch den Geist Gott ergeben machen.

An diesem Wunder[1]) mussten die Israeliten um so mehr als erste und letzte Pflicht unbedingten Gehorsam gegen Gottes Willen lernen, als sie sahen, wie selbst Moses und Aaron gestraft wurden, da sie statt zum Felsen zu sprechen, ihn, als wenn es über dem Willen Gottes noch eines besondern kräftigen, sinnlichen Mittels bedürfte, mit dem Stabe berührten. Es scheint, dass Moses hiebei nur insofern gefehlt habe, als er auf V e r l a n g e n d e s V o l k e s den Stab anwendete, statt des blossen Wortes; denn er wirft einige Monate später den Israeliten vor: „Auch über mich erzürnte sich der Ewige e u r e t h a l b e n und sprach: Auch du sollst nicht dahin kommen“ (Deut. 1, 37.).

Jedenfalls war das Wunderwasser bei Kades,[2]) besonders zusammengenommen mit der Busse Mosis und dem bald darauffolgenden Tode Aarons auf dem nahe bei Kades liegenden

[1]) Rabbinische Traditionen knüpfen das Eintreten von Wassermangel an den Tod der Schwester Mosis, während deren Lebenszeit immer Wasser um die Israeliten gewesen sei. S. Nachman. zu Genes. 28, 17. mihi f. כ״ח c. 4. und 1 Cor. 10, 4. ἀκολουθούσης πέτρας.

[2]) מי מריבה Num. 20, 13. Die Stätte des ersten Wasserwunders heisst מסה. Exod. 17, 7.

Berge Hor (20, 24.), eine unvergessliche Aufforderung zum unbedingten, furchtlosen Gehorsam gegen Gott. Die dreissigtägige Trauer über Aarons Hinscheiden musste den belehrenden Eindruck verstärken.

Die muthige Bekämpfung des Königs von Arad, aus canaanitischem Stamme im Süden von Palästina (Num. 21, 1 ff.), war die erste Frucht der heilsamen Eindrücke; jedoch bei dem ersten Mangel an Lebensmitteln, welcher eintrat, als Moses das Volk auf einem grossen Umwege nach Süden führen musste, um die Grenze der Edomiter zu umgehen, die keinen Durchzug gewährten, zeigte sich die grösste Verzagtheit und Verdrossenheit in der Seele Aller. Die Brennschlangen, welche unter dem Volke zu wüthen anfiengen, waren wie die Strafe, so auch das äussere Abbild dieser Stimmung.

Nur das Wunder der körperlichen Heilung durch eine am Kreuze hangende Schlange konnte die Stimmung des Volkes heilen. Dies Wunder liess alle frühern Ermuthigungen wieder aufleben. [1])

Nachdem das Vertrauen im Volke belebt war, konnte es rasch sein Ziel verfolgen. Die Edomiter, welche als Brudervolk ebenso gut geschont werden mussten, wie die Moabiter, konnten zwar durch ihre Weigerung, die Israeliten über ihr Gebiet ziehen zu lassen, den Zug verzögern, keineswegs aber verhindern. Moses führte das Volk um die West-, Süd- und Ostgrenze von Edom an den Bach Sared (ebend. 21, 12.), rasch darauf an den Arnon (21, 14.) und an das Gebirg Pisgah (21, 21.). Diese Zeit jugendlichen Muthes und freudigen Sieges hat der alte Volksgesang besonders gefeiert, wovon der Urkunde zwei Proben eingefügt sind: Num. 21, 14 ff. und 21, 17 ff.

§. 2.

Die Siege über den König der Emoriter Sihon und jenen von Basan Og, welche im vierzigsten Jahre des Aufenthaltes in und an der arabischen Wüste, nach dem Aufbruche von Kades Barnea schnell aufeinander folgten, entsprachen ganz

[1]) Als ein Zeugniss von dem tiefen Eindrucke dieses Wunderwerkes kann der Missbrauch des Schlangenbildes angeführt werden, welcher in der Restauration unter Ezechias abgeschafft wurde. 2 Kön. 14, 8. Das wahre Gegenbild dieser Wunderschlange zeigt Christus bei Joh. 3, 14.

dieser kühnen, freudigen Erhebung. Nichts schien dieser Heldenbegeisterung widerstehen zu können. Was einst Moses nach dem Durchzuge durch das rothe Meer gesungen, [1]) was die Unfähigkeit der ersten Generation zu Schanden gemacht hatte, das schien nun im stolzen Anlaufe des jungen Geschlechtes Wahrheit zu werden:

Du führest in deiner Gnade das Volk, das du erlöset,
Du leitest es in deiner Macht zu deiner heiligen Wohnung,
Völker hören's, sie beben, Angst ergreift Palästina's Bewohner,
Da erzittern die Fürsten von Edom, Moab's Gewaltige . . .
Über sie fährt Schrecken und Furcht u. s. w. Exod. 15, 12 ff.

Der Eindruck, welchen die Ankunft der Israeliten in den Ostjordangegenden und den südlich darangrenzenden Gebieten hervorrief, musste nothwendig ein anderer sein, als bei dem Überfall einer Raubhorde von arabischen Wüstenbewohnern. Im ganzen Leben der Israeliten trat ihre Abhängigkeit von einer Gottesmacht zu deutlich und äusserlich hervor, als dass der Zug dieses Volkes mit einem gewöhnlichen Raubzuge hätte verwechselt werden können. [2]) Dass in Israel eine geistige Macht herrschte, mussten wenigstens die Edomiter, Ammoniter und Moabiter am Fühlbarsten dadurch wahrnehmen, dass bei diesen Stämmen der Durchzug friedlich begehrt und die Verweigerung nicht zum Anlasse des Krieges gemacht wurde. [3]) Solches Benehmen liess mit Sicherheit auf eine von der gewöhnlichen Berechnung des Eroberungsgeistes abweichende Norm schliessen, besonders seitdem die Siege über Sihon und Og gezeigt hatten, dass weder Schwäche, noch Feigheit der Grund der Zurückhaltung bei den Israeliten sein könne. Dadurch musste bei den einzelnen Stämmen die Furcht vor den siegreichen Ankömmlingen sehr gesteigert werden. Zugleich ist aber auch aus den angeführten Umständen erklärlich, wie Balak, der König der Moabiter, auf den Gedanken kommen konnte, die Macht des israelitischen Volkes durch Zauberkünste zu brechen. Es mochte ihm scheinen, dass die übernatürliche Gewalt, welche sich in Israel wirksam zeigte, durch eine überirdische

[1]) Vgl. Ps. 68, 25.

[2]) Gott zog gleichsam in und mit dem israelitischen Heere, s. Richter 5. Psalm 68 (67). Habak. 3.

[3]) S. Deut. 2, 5. 9. 19.

Macht entgegengesetzter Art vernichtet werden könne. So kam es, dass sich

K. X. Bileam als unmächtiger Verflucher und desto mächtigerer Verführer

§. 1.

dem Zuge Israels in den Weg stellte. Die Erscheinung dieses Zauberers würde aber kaum mit so viel Ausführlichkeit von der heiligen Urkunde behandelt sein,[1]) wenn nicht für die ganze Führung Israels etwas sehr Bedeutsames damit gelehrt und gethan wäre. Bileam tritt in der Eigenschaft eines Wahrsagers und Zauberers auf und wird als solcher gegen die Israeliten gerufen, um durch Zauberflüche sie zu hemmen.[2]) Aber wider seinen Willen muss er Segen über die Israeliten sprechen und ihre glorreiche Zukunft verkünden. Damit ist der wichtige Satz aufgestellt, dass keine Dämonengewalt weiter wirken könne, als es bestimmte Zulassung Gottes sei. Die Wichtigkeit dieser Lehre erhellt, wenn man sich vergegenwärtigt, welche düstere Herrschaft der Glaube an dämonische Wirkungen über die Seelen von Tausenden im Alterthum ausübte und wie gerade in der künftigen Umgebung der Israeliten diese dunkle Macht in unzähligen Gestaltungen des Heidenthums üppiger, als anderswo wucherte. Es kommt hinzu, dass die Israeliten durch die von Gott geordneten Weihungen und durch die Erinnerung an viele Wunder im Glauben an übernatürliche Wirkungen bestärkt waren und somit leicht zu übermässiger Furcht vor dämonischen Wirkungen oder zum Vertrauen auf dieselben verleitet werden konnten. Dieser Gefahr sollte dadurch vorgebeugt werden, dass ein weithin berühmter Meister dämonischer Magie, statt den Israeliten durch Fluch schaden zu können, vielmehr durch Segen nützen musste. Keineswegs ist hiemit den Israeliten gelehrt, dass über der sinnlich wahrnehmbaren Welt ausser dem wahren Gott und seinen Wirkungen nichts

[1]) Numeri 22, 2. — 25, 18.

[2]) Vgl. die Abhandlung von Lasaulx: Der Fluch bei den Griechen und Römern. Zur Zeit Carls V. wendete ein afrikanischer Marabut einen Zauber und eine Verfluchung als Waffe gegen die Christen. Kairovani S. 280.

Geistiges sei, im Gegentheil bezeugt die ganze Erscheinung Bileams, dass es ungöttliche Zustände der Seelenentzückung [1]) gebe und dass die dämonischen Wirkungen einen gewissen Spielraum haben, aber auch, dass sie nichts gegen Gottes bestimmten Willen und gegen Jene vermögen, welche unter dessen Schutze leben. Zwar hatten bereits jene Wunder Mosis in Egypten, wodurch die Zauberkünste der egyptischen Magier überwunden wurden, etwas Ähnliches gelehrt, allein das, was mit Bileam geschah, führte diese Lehre viel weiter. Nämlich das Ereigniss mit Bileam zeigte nicht blosse Überwindung der feindseligen Zaubermacht, sondern sogar unwillkührliche Verwandlung in eine freundliche Macht des Segens; dann war es an eine Örtlichkeit geknüpft, welche dadurch stets ein Denkmal des Sieges der Religion über den Aberglauben werden sollte. Nicht umsonst sind von der Urkunde so genau die drei Bergeshöhen jenseits des todten Meeres bezeichnet, auf welchen Bileam unter Opfern der Reihe nach den Fluch über das in den Thälern lagernde Volk Israel vergebens versucht hat. Sie liegen in einer der schauerlichsten Gebirgsgegend der Erde. Schon die Nähe des todten Meeres macht sie unheimlich. Sie sind zum Theil Stätten des Götzendienstes gewesen, wie die Namen bezeugen. Es sind die Blocksberge Canaans. Indem nun gerade hier der Teufelszauber sich in Gottessegen verwandelt, hat der Israelit jedesmal, so oft er, namentlich im Abendlichte, die kahlen Felsen über dem todten Meere sieht, eine gewaltige Erinnerung vor sich, welche ihm gleichsam sagt: Fürchte gar nichts, auch die ganze Macht der Hölle nicht, so lang du von Gott nicht getrennt bist.

So begreifen wir die Umständlichkeit, womit der ganze Hergang und namentlich die von Bileam gesprochenen Worte des Segens berichtet werden. Sie sind in einer Weise geprägt, welche ihnen unter den erhabensten Stücken der biblischen Poesie eine vorzügliche Stelle anweist. Die Hoheit und der Beruf Israels ist nirgends glänzender gezeichnet. Für uns hat besonders der vierte und letzte Segen, worin der höchste Gipfel der Würde Israels beleuchtet wird, eine grosse Bedeutung, indem hier von der zwar fernen, aber leuchtenden Ankunft des Erlösers die Rede ist:

[1]) נפל וגלוי עינים Num. 24, 15. Visionärer Zustand verbunden mit Epilepsie.

Ich sehe ihn, noch ist er nicht,
Ich schaue ihn, noch ist er nicht nahe;
Es tritt ein Stern auf aus Jakob,
Und es erhebt ein Scepter sich aus Israel. [1])

§. 2.

Übernatürliche Bekämpfung war demnach fruchtlos, so lange das Volk Israel nicht von Gott getrennt war. Nur was eine Trennung von Gott herbeiführen konnte, war zu fürchten. Darum nahm Bileam zu den Reizen der sinnlichen Lust seine Zuflucht. Die Zauberei der Wollust war die einzige, welche unter diesen Umständen zum Ziele führen konnte. Bileam veranlasste einen förmlichen Feldzug der Buhlerei gegen die Israeliten (Num. 31, 16.). Moabitische und midjanitische Mädchen mussten die Ankömmlinge zu Sklaven der Sinnlichkeit machen (ebend. 25, 1. 6.). Als dieses im Grossen vorzüglich durch Midjaniterinen gelungen war, konnten die Bethörten leicht zur Theilnahme an heidnischen Opferhandlungen bewogen werden; bildete doch im moabitischen Culte gerade die Wollust gleichsam die Seele. Der Baal Phegor, eine der abscheulichsten Missgeburten abgöttischer und zugleich unreiner Phantasie, wurde hier von den Israeliten so eifrig verehrt, dass die Schrift sagt, sie wären mit ihm zusammengejocht gewesen. [2]) Auch Thammus oder Adonis scheint von ihnen hier verehrt worden zu sein. [3]) Während bei dem Zuge durch die Wüste, ohne Zweifel aus Rücksicht auf die Armuth des Volkes, die gottgeweihten Opfer erlassen waren, wusste doch die in heidnischem Wahne befangene

[1]) Num. 24, 47. Die unmittelbar folgenden Verse: „und es (das Scepter) zerschlägt die Ecken Moabs, und zerstört alle Kinder Seths, und es wird Edom werden eine Eroberung und wird das feindliche Seir werden Eroberung und Israel übt tapfere That; er wird herrschen von Jakob her und vertilgen die Stadtentronnenen," lauten allerdings auf äusserliche Siege und könnten darum gegen die Anwendung auf Christus geltend gemacht werden. Allein geistig sind diese Siege in der ersten, armen Erscheinung Christi erfüllt, deren Wirkungen noch fortgehen; körperlich stehen sie bei der zweiten, glorreichen Ankunft Christi in der Würde des Weltrichters bevor. Von jüdischen Autoritäten sieht schon Targum (Jonathan) Jeruschalmi in V. 17. eine Hinweisung auf die letzten Kämpfe des Reiches Gottes. Davids Eroberungen waren ein Vorbild.

[2]) Num. 25, 3.

[3]) Psalm 106, 28. Sie assen Opfer der Todten.

Sinnlichkeit der Israeliten hier Opferthiere für die Götter aufzutreiben.[1]) Unter diesen Umständen war es eine wahre Himmelsgnade, dass eine Seuche unter dem Volke ausbrach und gewissermassen die Natur sich gegen Jene empörte, welche im Abfall von Gott dieselbe verwüsteten. Der Eifer der Leviten, unter welchen sich besonders der Priester Phinehas hervorthat,[2]) vollendete die heilsame Strafe. Die vielen Tausende, welche in Folge ihrer Unzucht und Götzenverehrung hier fielen, konnten es den Überbliebenen unvergesslich machen, wie hartnäckig und mit wie gefährlichen Mitteln das Heidenthum gegen die Sitten und den Glanben Israels streite. Die tief erniedrigende Schmach, welcher sie unterlegen waren, musste sie, als die ruhige Besinnung die Oberhand gewonnen hatte, spornen, den Befehl zur Vertilgung eines so schmählich arglistigen Feindes, wie der hier handelnde gewesen, zu vollstrecken.[3])

§. 3.

So wurde diese Berührung mit dem greuelhaften Aberglauben des Heidenthums auch zur Aufklärung über die scheinbar ungerechte Art, wie die Israeliten im Lande Canaan einziehen sollten. Ohne die Erfahrungen bei der Verführung zu dem moabitischen Götzenculte, würden die Israeliten kaum die Strenge begriffen haben, welche in dem Befehle lag, die canaanitische Bevölkerung auszurotten. Ein Blick in das Wesen und Treiben des Heidenthums war dem neu herangewachsenen Geschlechte, welches Egyptens Götzendienst nicht gesehen hatte, nöthig, um den Auftrag von der schonungslosen Räumung Canaans als einen von Gott ausgehenden zu würdigen. Unmöglich konnte derselbe Gott, welcher befohlen hatte: „Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst,“ ohne ausserordentlich wichtige Gründe durch Moses gebieten: „Du sollst den Chettäer, Emoräer, Canaaniter, den Pheresiter, Chiväer und Jebu-

[1]) S. Amos 5, 26.

[2]) Num. K. 25.

[3]) Num. 25, 17. 31, 1 ff. Es werden zunächst nur die Midjaniter als Gegenstand der blutigen Bestrafung genannt. Ohne Zweifel war die Mehrzahl der Verführerinen aus diesem Stamme gewesen. Nur Jungfrauen wurden am Leben gelassen. Num. 31, 17 f. Auch Bileam wurde bei dieser Gelegenheit getödtet. V. 16.

siter der Ausrottung weihen wie der Ewige, dein Gott, dir gebietet" (Deut. 20, 17.). Auch uns ist es Bedürfniss, für eine so strenge Maassregel Gründe zu wissen. Wir erhalten sie, sobald wir die Natur jenes Heidenthums berücksichtigen, welches das ganze Leben der phönizisch-canaanitischen Nation durchdrang. Nicht nur Irrthum in der Lehre herrschte hier, sondern im Gefolge einer falschen Vorstellung von Gott, dem Menschen und der Natur ein greuelvolles System von unreinem und blutigem Götzendienst. Menschenopfer waren hier ganz gewöhnlich und zwar unter erschwerenden Umständen. Hier war ein Gebiet, wo der finstere Abgott, dem die Canaanäer am Meisten huldigten, „die Verehrung seiner Anbeter angenommen, wo er umtanzt von den Chören seiner Priester, aus denen die dämonische Begeisterung in den wilden Tönen der Besessenen heult, umströmt von dem Blute, das aus den geöffneten Adern der Wüthenden dringt, umrauscht von den scheusslichen Orgien, die die zügellos entbundene Lust ihm feiert, umlärmt von den Festgelagen, die sie ihm angestellt, mit Wohlgefallen auf die fanatischen Schaaren in seinem Dienste niederblickt; oder wo er in Stiergestalt Hunderte ihm geopferter Kinder in die glühenden Arme nimmt und unter wildem Zuruf und dem Getöse rauschender Instrumente seine Opfer mit dem Heisshunger des verzehrendsten aller Elemente verschlingt, während schaarenweise noch Andere freiwillig in den Flammentod sich stürzen."[1]) Diese grausamen Gebräuche bilden die Schuld zu jener Strafe, deren Vollstrecker die Israeliten waren. Die Letztern sind im Namen Gottes strenge Eiferer gegen wilde, tiefentartete Unmenschlichkeit; Gott hat durch sein Vertilgungsgebot gegen die Canaanäer einen giftigen Zweig vom Baume der Menschheit abschneiden und einen bessern einsetzen wollen. „Darum, weil sie die niederträchtigsten Werke der Zauberei und gottlose Geheimnisse trieben, hast du sie, die unbarmherzigen Mörder, sammt den Mahlzeiten, bei welchen Eingeweide und Fleisch und Blut von Menschen verzehrt wurde, austilgen wollen aus deinem Heiligthume, zumal da es Eltern waren, die an den

[1]) Görres, Mystik III. S. 13. Das gelehrte Werk des Seldenus, de diis Syris und Movers' Religion der Phönizier liefern den ausführlichen Beweis für die Richtigkeit jener Schilderung. Wir werden Einzelnes aus diesem Heidenthum in dem folgenden Abschnitt näher hervorheben müssen.

hilflosen Seelen (ihrer Kinder) Gewalt übten" (Weish. 12, 4 f.). Hierauf mögen jene neuern Advokaten der Canaanäer ihr Augenmerk lenken, wenn sie im Namen der Menschlichkeit das Verfahren der Israeliten anzugreifen unternehmen. Die Vertilgung dieser Stämme war ein Armensündertod. Dass sie aber ohne Rücksicht auf alle Bewohner canaanitischer Städte sich ausdehnen sollte, begründet die Schrift mit den Worten: „Damit sie euch nicht lehren, ihre Greuel nachzuahmen, welche sie für ihre Götter üben" (Deut. 20, 18.). Wir werden sehen, dass die Israeliten den Auftrag zur Vertilgung der Canaanäer nur unvollkommen ausführten; aber nicht aus Menschlichkeit übten sie Schonung, sondern aus Mangel an Entschiedenheit und aus theilweiser Übereinstimmung mit dem lüsternen Wahne dieser Heiden.

Unter solchen Umständen konnte Moses nicht mit der Hoffnung vom Volke scheiden, dass es bald in den ruhigen Genuss der göttlichen Verheissungen eintreten werde. Er musste einen fast unabsehbar weit hinausgedehnten Kampf der äussern und innern Versuchung gegen die in der sinaitischen und patriarchalischen Offenbarung enthaltene Lehre voraussehen. Aus dieser Anschauung sind

K. XI. die Abschiedsreden Mosis unmittelbar vor seinem Tode

§. 1.

zu würdigen, welche das ganze fünfte Buch Mosis ausfüllen. Es sind gleichsam die letzten Worte eines sterbenden Vaters an Kinder, deren Zukunft von ihrem unstäten Sinne bedroht ist. Daher schlägt der warnende Ton überall durch und steigert sich manchmal bis zur strengen Strafrede. [1]) Alles wirkte zusammen, dieselben eindringlich zu machen.

Es konnte kein Geheimniss sein, dass Moses dem Tode nahe sei, andererseits musste die Nähe des Eintrittes in's verheissene Land die Gemüther in eine grosse Spannung versetzen. Auch die Gegend, in welcher die Israeliten lagerten, nämlich

[1]) Die Rabbinen nennen das Buch daher geradezu ספר תוכחות Buch der Rügen oder Strafreden.

die Schluchten des unwirthbaren Gebirgslandes auf der Ostseite des todten Meeres um den Nebo her, mussten das Ihrige zur feierlichen Stimmung beitragen. Ohne Zweifel sprach Moses zunächst nur zu den Ältesten;[1]) da aber diese die ganze Nation vertraten, so konnte er dieselbe in ihnen anreden: „Ihr stehet heute alle vor dem Ewigen, eurem Gotte, eure Häupter, eure Stämme, eure Ältesten und eure Beamten, alle Männer von Israel; eure Kinder, eure Weiber und dein Fremdling, der inmitten deiner Lager ist, von deinem Holzhauer bis zu deinem Wasserschöpfer“ (29, 10.). So hat er in den Ältesten das ganze Volk vor Augen, welches vielleicht auch wirklich versammelt war, ohne jedoch den Redenden hören zu können. Wie die Ältesten die ganze Nation vertreten, so steht die gegenwärtige Generation zugleich für die in der Wüste preisgegebene ein: „Nicht mit unsern Vätern hat der Ewige diesen Bund geschlossen, sondern mit uns, diesen hier, die wir Alle heute leben“ (5, 3.).[2]) Ohne Zweifel sind diese Reden nicht an Einem Tage ohne Unterbrechung gehalten worden.

§. 2.

Der Zweck dieser Reden geht zum Theil schon aus dem eben Gesagten hervor. Sie wollten die Führung Gottes in ihren Haupterscheinungen und das Gesetz Gottes in seinen wichtigsten Verfügungen lebendig in's Andenken rufen und zur Dankbarkeit gegen jene wie zur Beobachtung von diesem ermuntern. Das Wichtigste von der ganzen mosaischen Offenbarung sollte wiederholt[3]) werden, so weit es Alle angieng. So machen diese Reden gleichsam die Lajenbibel des alten Testamentes aus.

Die wesentlichen Pflichten Aller sind hier auf's Lichtvollste dargestellt, daher gesagt werden konnte: „Das sind die Worte des Bundes, den der Ewige geboten dem Moses zu

[1]) Deut. 1, 15. 27, 1. 31, 28.

[2]) Vgl. 2, 1. und 4, 11. Wir brachen auf (11, 7.); eure Augen haben gesehen.

[3]) משנה תורה Wiederholung der (mos.) Offenbarung oder des Gesetzes heisst das fünfte Buch bei den Rabbinen schon sehr früh. Bereits die LXX übersetzen δευτερονόμιον. Wahrscheinlich bezeichnet Moses selbst diese Reden so. Deut. 17, 18.

schliessen mit den Kindern Israels im Lande Moab, noch ausser dem Bunde, den er mit ihnen geschlossen an Horeb" (28, 69.). Die Beweggründe, welche Moses anwendet, um zur Haltung des göttlichen Gesetzes anzueifern, sind mächtig: einerseits die Liebe Gottes, andererseits die strafende Gerechtigkeit. Von jener Liebe zeugen die Wunder vor und nach dem Auszuge aus Egypten, das Gesetz und die hohe Bestimmung, welche die Israeliten erhalten haben, sowie die vorzüglichen Eigenschaften des Landes Canaan, in welchem sie wohnen sollen. Sie sind Kinder des Ewigen (14, 1.). Sie sind vor allen Völkern ausgezeichnet (4, 33. 4, 7.). Andere Völker mögen eine Sehnsucht nach ähnlichen Gaben der Erleuchtung haben und mit grosser Mühe manche Erkenntniss erringen, aber Israel hat diese Erkenntnisse in nächster Nähe klar vor Augen: „Diess Gebot, das ich dir heute gebiete, ist dir nicht verborgen und fern. Es ist nicht im Himmel, dass du sagest: Wer steigt für uns in den Himmel hinauf und holt es uns und macht es uns kund, dass wir es thun? Und es ist nicht jenseits des Meeres, dass du sagest: Wer reist für uns jenseits des Meeres hin und holt es uns, dass wir es thun?" (30, 11 ff.) — Aber nicht unbedingt darf Israel auf die Wirkung der Gnadengaben rechnen, welche ihm verliehen sind: „Erkenne, dass der Ewige, dein Gott, der Gott ist, der zuverlässige Gott, der bewahrt den Bund der Gnade denen, welche ihn lieben und seine Gebote halten, bis in's tausendste Geschlecht" (7, 9.).

Die Nichtbeachtung der göttlichen Gebote zieht die schrecklichsten Strafen nach sich. Moses führt ein grosses Verzeichniss solcher Züchtigungen Gottes auf; mit einer schauerlichen Beredsamkeit fasst er alles zusammen, was den Menschen schrecken kann, und lehrt darin Strafen Gottes für die Übertretung seiner Gebote fürchten. Ja er ordnet eine Ceremonie an, welche nach der Eroberung des Landes diese Drohungen ebenso verewigen soll, wie die Verheissungen des Segens für die Gottesfürchtigen (K. 27. und 28.). — Damit aber diese Drohungen nicht leere Worte scheinen, wird auf jene Gottesstrafen zurückgewiesen, welche in den letzten vierzig Jahren theils vor den Augen der gegenwärtig versammelten Israeliten, theils vor ihren Vätern geschehen sind. Es herrscht eine hohe, prophetische Beredsamkeit in allen diesen Reden, deren einziges Ziel ist, dem Volke Israel ein Gefühl hoher sittlicher Würde einzuflös-

sen, aber nicht, damit es darüber stolz sei, sondern dass es in kindlicher Dankbarkeit gegen die Führung Gottes sich an dessen Willen ganz ergebe, und diese Ergebung sogleich durch munteres Eintreten in's Land Canaan und durch gutwillige Erhaltung des Clerus äusserlich und unerschütterliches Festhalten an der geoffenbarten Glaubenslehre innerlich zeige. Die Krone wurde diesen Reden aufgesetzt durch einen Gesang (Deut. 32.), welcher in erhabener Sprache von der tiefen Wehmuth zeugt, die den greisen Propheten beherrschte, wenn er allen Sündenundank überblickte, welchen das Volk den hohen Gnaden Gottes entgegensetzen würde, und das bittere Wehe, welches dafür herrschen müsse, und die Langmuth der Gnade Gottes, die durch allen Widerstand der Sünde, des Unglaubens, der Rohheit und Bosheit den Plan der erlösenden Führung siegreich durchkämpfen wird. Der Blick auf diesen endlichen Sieg der Gnade macht es uns erklärlich, wie Moses trotz der klarsten Erkenntniss über die künftigen Verirrungen Israels doch einen Segen über die zwölf [1]) Stämme aussprechen konnte, welcher alles Schöne hervorhebt, was nur irgend im Laufe der Zeit aus ihnen hervorgehen sollte (Deut. 33.). Bald nach diesem Segen starb Moses, nachdem er noch einen Blick vom Nebo aus in jenes Land der Verheissung geworfen hatte, worin das von ihm vermittelte Offenbarungswerk festen Grund erhalten sollte.[2])

[1]) In diesem Segen ist Simeon übergangen; dieser Stamm kann theils in Levi, theils in Juda eingeschlossen gedacht werden. Vgl. Genes. 49.

[2]) Über den Tod Mosis und sein Begräbniss sind viele Sagen in Umlauf gekommen. Da die Schrift sagt, Moses sei al pi adonaj, wörtlich: am Munde Gottes gestorben (Deut. 34, 5.), haben die Rabbinen gemeint, Gott habe ihm die Seele weggeküsst, während sonst die Seele mit Schmerzen vom Leibe getrennt werden müsse. (S. Buxtorf. lex. talm. S. 1405.) Die angeführten Worte bedeuten jedoch einfacher: Gemäss dem Worte des Herrn starb er.

Sicherer scheint der Ausdruck: „Er (nämlich Gott) begrub ihn," auf eine wunderbare Entrückung des Leichnams hinzudeuten. Abgesehen von höhern Gründen, die in der ausserordentlichen Gnadenbegabung Mosis lägen (s. Luk. 9, 30.), genügt die Gefahr abgöttischen Missbrauches, uns die Entrückung dieser Leiche zu erklären, sowie den Kampf Michaels und des Satans um dieselbe (Jud. V. 9.). Vgl. Deut. 33, 21. — Über die vor ungefähr zweihundert Jahren (um 1655) von der Auffindung des Grabes Mosis verbreiteten Gerüchte s. Calmet, bibl. Wört. Liegnitz 1752. II. Thl. S. 405 ff.

Archangelus Burgonovensis sucht in seinen interpret. in Cabbal.

§. 3.

Damit endet die vierzigjährige Führung des israelitischen Volkes durch die arabische Wüste und die Grundlegung der mosaischen Religion, wie sie in den letzten vier Büchern Mosis enthalten ist. Folgendes ist die Übersicht über die Hauptereignisse während dieser Zeit.

I. Erstes Jahr. a) Exod. 3—13. Vorbereitungen zum Auszug. b) Zug an den Sinai Exod. 14 — 18. c) Pfingsten. Einleitung zu dem Bunde Gottes mit Israel. Verkündung der zehn Worte. Bundesopfer. Moses geht wiederholt auf den Sinai. Exod. 19. — 24, 11. e) Moses mit Josue auf dem Berge, der von einer Wolke bedeckt ist. Nach einer Vorbereitung von sechs Tagen vierzigtägige Retraite. Exod. 24, 12. — 31, 18. e) Sommer, Anfang des Herbstes. Das goldene Kalb. Zweite Zurückgezogenheit während vierzig Tagen, nachdem die ersten Tafeln (am 17. Thammus?) zerworfen worden. Am 19. Tischri (nach der Tradition) kehrt Moses vom Berge zurück. Exod. 22—34. f) Herbst, Winter. Bereitung der Stiftshütte. Fünf Monate.

II. Zweites Jahr. a) Aufrichtung des Zeltes. 1. Nisan. Osterfest in der Wüste. Die religiösen Satzungen des Buches Levitikus während des Monats Nisan. b) 1. Jiar. Zählung des Volkes. Levitenordnung. Num. 1—10. 14. Jiar. Nachostern. 20. Jiar. Aufbruch vom Sinai. Num. 9. c) Sommer. Zug bis an die Grenze Palästina's. Kundschafter. Num. 11. bis K. 14. d) Num. 15—19. Wahrscheinlich Herbst desselben Jahres.

III. Sieben- oder achtunddreissig Jahre in der Wüste (Kadesch). Num. 33.

IV. a) Num. 20, 1. — 36, 13. Die ersten zehn Monate des vierzigsten Jahres. b) Reden Mosis im Felde Moab. Im eilften Monat des vierzigsten Jahres. Deuteron.

Es fanden demnach dreimal bleibende Standquartiere statt, zuerst am Sinai, etwas über ein Jahr lang. Dann nach der

dogmata den Satz zu beweisen: Ideo Mosis sepulcrum nemo novit, quia exaltatus est in jobileo superiore et super jobileum misit radices suas; in Pistorii art. cabbal. t. I. S. 852. Basil. 1587.

Aussendung von Kundschaftern und unglücklichen Berührungen mit den Canaanitern fast achtunddreissig Jahre lang um Kades Barnea, westlich vom edomitischen Gebiete. Endlich im letzten Jahre nach mühesamer Umgehung des edomitischen Landes in den Thälern des moabitischen Gebirgslandes. Obwohl der mittlere Aufenthalt bei Weitem der längste war, ist er doch grossentheils mit Stillschweigen übergangen, ohne Zweifel weil die göttlichen Einwirkungen ruhten. Bei der letzten Ruhe in den Thälern Moabs läuterte und sammelte sich der Muth zu dem letzten Unternehmen, das unter Gottes besonderem Schutze gewagt werden sollte, zur Einnahme des Landes Canaan. Dieses Unternehmen, welches die in Egypten begonnene Führung vollenden musste, sollte aber nicht Moses leiten, sondern nach seinem Tode Josue.

K. XII. Eroberung und Vertheilung des Landes Canaan durch Josue.

§. 1.

Josue wurde von Anfang an zu dem Berufe erzogen, die Wirksamkeit Mosis fortzusetzen. Er erscheint von der Zeit des Auszuges aus Egypten angefangen, bis zum Tode Mosis theils als der treueste Begleiter von diesem, theils als Stellvertreter bei solchen Gelegenheiten, wo der greise Führer nicht unmittelbar auftreten wollte, oder konnte. So bekämpft er in den ersten Tagen nach dem Auszuge die wilden Amalekiten, während Moses auf einer Bergeshöhe betet. (Exod. 17, 9 f.). Er folgte dem grossen Propheten in die geheimnissvollste Zurückgezogenheit auf dem Sinai (Exod. 24, 13. Vgl. 32, 17.). Er war dem Heiligthum mit Moses beständig nahe (ebend. 33, 11.) und zeigte sich als glühender Eiferer für die prophetische Ehre Mosis, als einige Leviten durch die sichtbaren Wirkungen von ekstatischen Zuständen Aufsehen im Lager erregten (Num. 11, 28. 29.). Besonders zeichnete er sich neben Caleb durch sein Benehmen bei der Auskundschaftung Canaans aus (ebend. 13, 17.). Diesen Verdiensten in den ersten anderthalb oder zwei Jahren entsprach sicher sein Benehmen während des achtunddreissigjährigen Aufenthaltes in Kades Barnea; denn als dieser zu Ende gegangen und das Volk in der angegebenen

Weise nach Überwindung grosser Gefahren in den Thälern Moabs angelangt war, erhielt Moses den göttlichen Auftrag, ihm unter feierlicher Handauflegung[1]) die Diktatur zu übertragen, welche durch Anknüpfung an die Übereinstimmung mit dem Hohenpriester weniger beschränkt, als geheiligt erscheinen musste. Die Höhe der ihm übertragenen Würde drückt sich schon im Wunsche Mosis aus: „Es bestelle der Ewige, der Gott der Geister in allem Fleische, einen Mann über die Gemeinde, ... welcher sie ausführe und einführe, dass nicht sei die Gemeinde des Ewigen wie Schaafe, die keinen Hirten haben." Um dem Volke die Auserwählung Josue's zum Heerführer und Richter tief einzuprägen, benützte Moses von nun an jede Gelegenheit, die geeignet war, daran zu erinnern (Num. 32, 12. 28. 34, 17. Deut. 1, 38. 3, 21. 28. 31, 3. 7. 24. 32, 44.). Auf solche ausgezeichnete Weise war Josue bestätigt, als er nach dem Tode Mosis den Oberbefehl übernahm. Es kam noch eine göttliche Ermunterung hinzu, welche uns so erzählt wird, dass wir den Nachfolger Mosis nicht bloss mit Macht, sondern auch mit der Gabe der Prophetie ausgerüstet denken müssen (Jos. 1, 1 ff.).[2])

Nicht zu übersehen ist, dass Josue dem Stamme Ephraim angehörte. (Num. 13, 9.) Dieser Stamm musste nothwendig von Anfang an, vermöge der Verdienste Josephs, von welchem er sich mit Manasse herleitete, eine bevorzugte Stelle einnehmen und es war natürlich, dass aus seiner Mitte der Heerführer von ganz Israel gewählt wurde. Wir werden sehen, dass die beiden Josephischen Stämme: Ephraim und Manasses solche Ländertheile erhielten, welche an Grösse und Fruchtbarkeit die Besitzungen eines jeden von den andern Stämmen übertrafen. Juda's Principat (Genes. 49.) sollte erst mehrere Jahrhunderte nach Josue hervortreten. Doch ist es beachtenswerth, dass neben Josue theils unter Moses, theils nach dessen Tode am meisten Caleb, der Sohn des Jefunneh hervortritt, welcher dem Stamme

[1]) Num. 27, 18. Die Handauflegung ist überall ein Zeichen der Übertragung; bei der Einführung in einen Beruf deutet sie auf eine göttliche Kraft hin, wenn der Einführende sie selbst hat. Im vorliegenden Falle heisst es ausdrücklich V. 20.: „Lege von deiner Hoheit (הוֹד) auf ihn." Vgl. besonders Deut. 34, 9.

[2]) Vgl. Num. 27, 18.

Juda angehörte. (Num. 13, 5.) [1]) Bei der Vertheilung des Landes macht zwar Caleb persönliche Verdienste aus älterer Zeit geltend (Josue 14, 6 ff.), und besitzt das Vorrecht, wegen seiner Tapferkeit nach dem Wunsche seiner Tochter ein Erbgebiet in seine Familie zu bringen (Jos. 15, 17.), aber der Stamm Juda tritt durch ihn so stark hervor, dass schon hier das später von David für immer gesicherte Principat dieses Stammes eingeleitet erscheint. Andrerseits fehlt jedoch jede Spur einer Eifersucht zwischen Josue und Caleb; der letztere muss Josue's Sendung zur Leitung der höchsten Angelegenheiten und namentlich zur Vertheilung des Ländergebietes unbedingt anerkannt haben.

§. 2.

Die Aufgabe, das Volk in's Land Canaan einzuführen, war eben so bedeutend, wie schwierig. Die Wichtigkeit derselben zeigt sich bei einem Blicke auf das verheissene Land. Das Land Canaan ist sicher nicht zufällig zur Heimath der Offenbarung erkoren worden. Ein Grund, warum gerade dieses Land gewählt wurde, mag allerdings darin liegen, dass dessen Bewohner durch grausame Gräuel heidnischen Wahnes die Vertilgung verschuldet hatten. Sicher ist aber auch die Lage desselben ein wesentlicher Grund dafür gewesen. Palästina geniesst trotz seiner südlichen Lage doch, wenigstens was das Gebirgsland betrifft, welches vorherrscht, die Vortheile eines gemässigten Klima's, so dass es schon vermöge der dort herrschenden Temperatur ein Mittelland genannt werden kann. Auch in seinen Produkten zeigt sich dieser Charakter des Mittelstandes; hier begegnen sich gleichsam der Norden und Süden und gleichen sich aus. Es ist, als sollte Palästina eine Musterkarte von den mannigfachsten Produkten weit auseinanderliegender Gegenden sein. „Wer nur dem verhältnissmässig doch kurzen Laufe des Jordans vom todten Meere an, dann am Tiberias- und Meromsee vorüber bis zu den obersten Quellen am Antilibanon folgt, der durchwandert in wenig Tagen klimatische Zonen und mit ihnen zugleich verschiedene Hauptformen des Gewächsreiches,

[1]) Wenn Caleb (Jos. 14, 6.) ein Kenesiter genannt wird, so erklärt sich diess aus Jos. 15, 17.

wie sie in andern Gegenden der Erde um Hunderte der Meilen auseinander liegen.“ [1]) So war diess Land auch vermöge seiner Produkte geeignet, ein Volk aufzunehmen, welches eine allseitige Bildung haben und verbreiten sollte. Andere Länder mögen in gewissen Arten von Produkten Palästina übertreffen, aber eine solche durchschnittliche Vereinigung alles dessen, was die Erde hervorbringt, wird kaum ein anderes Land darbieten. Überdiess zeigte sich in ihm die grösste Mannigfaltigkeit des Bodens; allerdings ist es vorherrschend ein Bergland, aber es hat auch schöne Ebenen. Das Ostjordanland hat schönes Weideland; südlich mehr für Kleinvieh, nördlich für Rinder; [2]) die Thäler auf der Westseite des todten Meeres geben köstlichen Wein, das Mittelgebiet des Westjordanlandes (Samaria) ist getreidereich. So bot das Land die mannigfachsten Anregungen. Wie verschiedenartige Beschäftigungen sind in dem einzigen Unterschiede der Lage Jerusalems und der Jordansau am todten Meere eingeschlossen! Jerusalem liegt zweitausendfünfhundert Fuss über, die Jordansau sechshundert Fuss unter dem Meeresspiegel. Dieses „Beisammensein des Hohen mit dem Tiefen“ ist nicht bloss als Sonderbarkeit zu bemerken, sondern als natürliche Anregung zur mannigfachsten Thätigkeit der Bewohner. Diese Landeseigenthümlichkeiten dürfen bei der Geschichte des Volkes nicht unberücksichtigt bleiben, sonst verdienten wir mit vollem Rechte die Rüge des Geographen: „Historiker, die es noch immer für zu erniedrigend halten, bei ihren Geschichtsentwicklungen auch die Natur und das Land zu befragen, weil sie alles aus den innern Zuständen der Völker wähnen erklären zu können, ohne die Gottesgabe, die Mitgift der Heimath, mögen ihre Theorien auch für Andere endlich einmal gründlich zu durchmustern beginnen, um nicht länger hochmüthig an dem auch von aussen, durch eine höhere Weisheit Bedingten und nicht Selbsterschaffenen vorüber zu gehen.“ [3])

Doch nicht bloss die Beschaffenheit des Landes für sich steht im innigsten Zusammenhange mit der Bestimmung des

[1]) Schubert, Reise in's Morgenland.

[2]) Basan, östlich vom See Genesareth, ist gleichsam die Schweiz Palästina's. S. Deut. 32, 14. Ps. 22, 13. Amos 4, 1. Ezech. 39. 18.

[3]) Ritter, Arabien. I. Bd. 1846. S. 30 f.

Volkes Israel, sondern auch seine Lage im Verhältniss zu andern Ländern, ja zur ganzen Erde. Palästina liegt in der Mitte [1]) zwischen jenen Ländern, deren Cultur bis auf Christus eine wahre Bedeutung für die Geschichte der Menschheit gehabt hat; auf den Heerstrassen zwischen Tyrus und Palmyra einerseits und Petra und Damaskus andrerseits begegneten sich die Schätze des Orients und Occidents, des Süden und Norden. Allerdings liegt der Hauptttheil Palästina's und gerade die nachmalige Hauptstadt Jerusalem von diesen Strassen ab und ist schon durch seine gebirgige Beschaffenheit weniger zugänglich; allein hiedurch sind zwei Vortheile vereinigt: Palästina giebt einerseits Gelegenheit zu einem einsamen, in sich abgeschlossenen Leben in volksthümlicher und religiöser Selbstständigkeit, andererseits legt es die Möglichkeit nahe, schnell mit allen Völkern zu verkehren. Nicht erst eine weite Reise ist nöthig, um jenes Mittelmeer zu erreichen, dessen Ufer von der Cultur des Alterthums, mehr als irgend ein anderer Erdstrich besucht waren, sondern seit dem Besitze Idumäa's war auch über Eziongeber der Seeweg nach Indien offen. Diese Stellung mitten in den Hauptländern der alten Cultur ist aber noch ganz besonders bedeutend in Rücksicht auf jene Bestimmung, welche das Volk Israel von der Zeit an hatte, da es aufgelöst wurde. Die Zerstreuung von jüdischen Colonisten in alle bedeutenden Städte und Staaten war durch diese Lage ebenso sehr erleichtert, wie die Verbreitung des Christenthums.

§. 3.

Indessen war es nicht leicht, dieses Land zu erobern, denn es war von Stämmen besetzt, welche mit andern weithin mächtigen verwandt waren und durch die gebirgige Lage sich gegen Angriffe wohl vertheidigen konnten. Allerdings war eine der geeignetsten Stellen für den Angriff gewählt. Einige glaubten zwar, der natürlichste Punkt für den Einzug von Kades Barnea aus wäre die Gegend südlich von Hebron gewesen. Allein hier standen zu viele Naturschwierigkeiten im Wege; der zweite Zug um das edomitische Gebiet kostete zwar viele

[1]) Vgl. Ezech. 48, 12. Habitator umbilici (טבור) terrae. Vgl. Ezech. 5, 5. Psalm 73. (74.), 12. בקרב הארץ

Zeit, umgieng aber auch die grössten Hindernisse. Dadurch war der Angriff erleichtert. Auch war noch unter der Leitung Mosis durch Besiegung des Emoriterkönigs Sihon und des Königs Og von Basan ein sehr schweres Stück der ganzen Arbeit abgethan. Das Ostjordanland, welches noch von Moses unter die Rubeniten, Gad und halb Manasse ausgetheilt worden war, [1]) bot einen festen Grund dar, von welchem aus weitere Unternehmungen gemacht werden konnten. Aber immerhin blieben noch ausser 1) den westlichen Emoräern die 2) Chettäer, 3) Girgasener, 4) Pherisiter, 5) Chiväer, 6) Jebusiter und 7) Canaanäer zu bekämpfen übrig. Es ist nicht leicht auszumitteln, welches genau die Grenzen [2]) der einzelnen Stämme waren und woher sie eingewandert seien. Sie waren schon in Palästina, als Abraham dort nomadisirte (Genes. 12, 6.). Neben diesen canaanäischen Stämmen hatten sich bereits vor Moses, (Exod. 13, 17. 15, 14.) schon zur Zeit Isaaks (Genes. 26, 18.) die Philister festgesetzt. Sie waren von Kaphtor gekommen (Amos 4, 7.), stammten aber wie die Kaphtorim selbst von den Casluchim (Genes. 10, 14.). Ihre Urheimath war also nach der gewöhnlichen Deutung (Casluchim), Kolchis, von wo aus sie nach Creta hinüberzogen, dessen Bewohner mit ihnen stammverwandt waren. [3]) Demnach waren sie ein Wandervolk und in Folge ihrer vielen Wanderungen ein gemischtes Volk mit vorherrschendem chamitischem Element. [4]) Obwohl auch sie natürlicher Weise eine feindliche Stellung gegen die hebräischen Ankömmlinge einnahmen und Heiden waren, so waren sie doch weder so greuelvollem Götzendienste ergeben, noch so

[1]) Num. 32.

[2]) S. Exod. 3, 8. 17. Num. 13, 29. 19, 8. Deut. 7, 1. Während die Emoräer vorzüglich auf der Ostseite des Jordans hausten, wohin wohl auch die Girgasener (am See Tiberias) fallen, waren die Chettäer um Hebron, die Pherisiter mehr nördlich, auf welche weiter nach Norden, wie es scheint, die Chiväer folgten. Die Jebusiter waren in Jerusalem. Alle diese Stämme gehörten zu den Nachkommen Canaans; indess führte diesen Namen Canaan auch ein besonderer Stamm in Nordpalästina und an der Küste des Mittelmeeres. Zur Lage der Pheresiter. Vgl. 1 Sam. 6, 18.

[3]) Nach einer nicht minder wahrscheinlichen Meinung sind die Casluchim ein afrikanischer (berber'scher) Stamm.

[4]) S. Aug. Calmets biblische Untersuchungen, von Mosheim IV. Thl. 1743. S. 5 ff. Die LXX übersetzen פלשתים mit Ἀλλόφυλοι, d. h. Auswärtige.

von Grund aus im Gegensatze gegen die Hebräer, wie die canaanitischen Völkerschaften.

Diesen galt fast ausschliesslich der Kampf, zu welchem Josue die Israeliten anführte. Allerdings fanden sich, wie es scheint, Überreste einer ältern Bevölkerung, zum Theil dunkler Abstammung, welche ebenfalls feindlich gesinnt war. Dahin gehören die Enakim, ein Riesengeschlecht, welches Caleb aus dem Besitze von Hebron vertrieb (Jos. 15, 14. Vgl. Richt. 1, 20.), die Emim, an ungewöhnlicher Grösse jenen gleich, auf der Ostseite des Jordans (Deut. 2, 10. Genes. 14, 5. Jos. 13, 19 ff.), die Avim (Deut. 2, 23. Jos. 13, 3.) westlich von Jerusalem, die Susim und Samsummim (Genes. 14, 5. Deut. 2, 20.) östlich vom Jordan. Diese Stämme scheinen theils durch den Namen Refaim (Genes. 14, 5. 15, 20. Deut. 2, 11. 20. 2 Sam. 21, 16.), theils durch jenen der Riesen zusammengefasst zu werden (Nefilim Num. 13, 33.), weil unter ihnen riesige Leibesgrösse ganz gewöhnlich war. [1]) Diese Völkerschaften nahmen allerdings an dem Kampfe der oben genannten sieben canaanäischen Stämme gegen Israel Theil, aber sie treten selten selbstständig auf; indessen ist vielleicht der hartnäckige Widerstand, welchen die Canaaniter den Hebräern entgegensetzten, zum Theil auf Rechnung der Beihilfe dieser Riesengeschlechter zu schreiben.

§. 4.

Der Kampf der Israeliten konnte nur dadurch als gerechter erscheinen, dass er im Namen Gottes geführt wurde. Ausserdem wäre er ein ungerechter Angriff gewesen, der sich in nichts von dem Überfall irgend eines Eroberungsheeres unterschiede. Nur im Auftrage dessen, dem die ganze Erde gehört, durften sie das Land einnehmen, und nur nach dem Willen dessen, der Herr ist über Leben und Tod, durften sie einen Vertilgungskrieg gegen die Canaaniter führen. [2]) Erst als Gott sich nochmal deutlich an Josue (K. 1.) ausgesprochen hatte, dass Er

[1]) Vgl. Amos (2, 9.), welcher an die Riesengrösse der Emoriter erinnert. Die Samaritaner betrachten die Riesen als die Gegner der Israeliten beim Einzuge. Chron. Samarit. ed. Juynboll. S. 195. Die Fabeln der Rabbinen (Eisenmenger I. 380 ff.) werden überboten von den Muhammedanern. Kazwini ed. Wüstenf. S. 95.

[2]) Vgl. oben S. 159.

die Eroberung wolle, leitete dieser das Unternehmen dadurch ein, dass er von Setim [1]) aus, wo die Israeliten nach dem Tode Mosis jenseits des Jordans lagerten, Kundschafter über den Jordan schickte, um über die Lage der nächsten Orte genaue Kenntniss zu erhalten, namentlich über Jericho, welche Stadt gleichsam den Schlüssel zu ganz Palästina bildete (K. 2.). Statt aber die eingezogenen Erkundigungen in gewöhnlicher Weise eines Heereszuges zu benützen, wurde auf göttliche Anordnung hin eine feierliche Procession veranstaltet, welche Gott durch ein auffallendes Wunder verherrlichte. Als die Priester mit der Bundeslade in den Jordan traten, wich das Wasser auf beiden Seiten und der Lauf des Flusses stockte, bis die Priester mit der heiligen Lade aus dem Flussbette traten, durch welches an ihr vorüber alles Volk gezogen war (K. 3.). Hiedurch war mit mächtiger Wunderkraft Gottes Wille der ganzen Unternehmung zu Grunde gelegt. Es galt, bei dem ersten Schritte in's Land der Verheissung, ebenso sehr im Namen Gottes das Recht auf dessen Besitz, wie die Pflicht der steten Unterordnung unter den Willen Gottes auszusprechen. Der Israeliten Gewalt über diess Land und ihre Freiheit in demselben sollte abhängig sein von ihrer Unterwerfung unter Gott. Als Diener Gottes sollten sie ein herrschendes Volk auf Erden sein. Darum wird die erste Station zu Gilgal, welche die Israeliten westlich vom Jordan einnehmen, durch religiöse Übungen geheiligt; es wird nach vierzigjähriger Unterlassung die Beschneidung am ganzen Volke vorgenommen und ein feierliches Ostern gehalten (K. 4. 5.). Göttlicher Seits wurde durch Engelserscheinungen (5, 13 ff.) vor dem eigentlichen Kampfe und durch ausserordentliche Wunder bei demselben — wunderbares Stürzen der Mauern von Jericho (6, 20.), Stillestehen der Sonne zur Verlängerung der glücklichen Verfolgungsschlacht, Steinregen über die Feinde [2]) — die nämliche wichtige Wahrheit in neuer Wendung ausge-

[1]) Schittim שטים ist ein Thal in moabitischem Gebiete. Num. 25, 1. Jos. 2, 1. 3, 1. Mich. 6, 5. Joel 4, 18. Nach der letztern Stelle erwarten ältere Juden, dass der Messias einst in diesem Thale wirken werde. Midrasch Koheleth f. 90. c. 2. bei Relandi Palaestina S. 259 (352).

[2]) Jos. 10. S. Aug. Calmet, bibl. Untersuchungen III. Th. 1740. S. 1—52. vom Stillestehen der Sonne, S. 53—86. von dem Steinregen. Vgl. Sirach 46, 5. Habakuk 3, 11. Ein grosses Wunder ist jedenfalls hier geschehen. Hinsichtlich der Art des wunderbaren Phänomens ist aber zu

sprochen, welche wir in der wunderbaren Zertheilung des Jordans fanden. Nicht ein gewöhnlicher Krieg ist es, was die Israeliten unternehmen, sondern es ist ein Gotteskrieg; im Namen Gottes strafen sie die blutigen Greuel der Bewohner des Landes und nehmen für sich davon Besitz. Überdiess war sogleich am Anfange der Geschichte Israels im Lande Canaan durch jene Wunder die hohe Bedeutung des Lebens dieses Volkes ausgesprochen. Die ganze Erde, ja die Gestirne mussten Zeugniss davon geben, dass die Gründung der israelitischen Religion in Canaan ein grosses Ereigniss für die ganze Menschheit, ja in Folge davon für die Schöpfung sei. Diese Wunder sagen gleichsam: „Wäre nicht mein Bund bei Tag und bei Nacht, so hätte ich die Gesetze für Himmel und Erde nicht gegeben“ (Jer. 33, 25.). In diesem Lichte müssen die Wunder bei dem Kriege Josue's angesehen werden. Daraus erklärt sich auch die Strenge, womit Josue solche Handlungen bestrafte, wodurch der Krieg als gewöhnlicher Eroberungszug oder überhaupt als Unternehmen des Eigennutzes hätte erscheinen müssen. Gott verhängte eine Niederlage über die Israeliten, weil Achan von der Beute, welche hätte vernichtet werden sollen, etwas für sich behielt. Darum wurde dieser gesteinigt (7, 14 ff.).[1]) Unter solchen Umständen musste es Allen sich auf's Tiefste einprägen, die Seele des ganzen Unternehmens sei lediglich: Gehorsam gegen Gott. Die einzelnen Kämpfe brauchen hier nicht aufgezählt zu werden; es genügt, zu bemerken, dass bereits im siebenten Jahre nach dem Einzuge die bedeutendsten Landesvertheilungen vorgenommen werden konnten (12, 1 ff.), so glücklich ging der Kampf von Statten.

§. 5.

Ehe Josue an die Austheilung gieng, vollstreckte er den erwähnten Auftrag Mosis (Deut. 27, 1 ff.), am Berge Ebal einen Altar zu errichten, und nachdem er das Volk dorthin versam-

berücksichtigen, dass wir im Buch Josue darüber die Worte eines Dichters vor uns haben.

[1]) Den Gabaoniten konnte nur unter der Bedingung das Leben geschenkt werden, dass sie sich ewig zum niedersten Tempeldienste verpflichteten. K. 9.

melt hätte, die eine Hälfte am Ebal, die andere an dem südlich gegenüber stehenden Berge Garisim aufzustellen und unter erhebenden Ceremonien laut und öffentlich alle Arten von Segen auf die Befolger und Flüche auf die Übertreter des göttlichen Gesetzes herabzurufen (Jos. 8.). Dadurch wurden mitten im Lande die hervorragendsten Gebirgshöhen zu steten Predigern; so oft ein Israelit an diese Höhen sah, konnte er an den Fluch und Segen denken, welchen die Übertretung und Befolgung des Gesetzes nach sich ziehen sollte. Durch diese Mahnung war die Bedingung vorgezeichnet, unter welcher Gott das Volk Israel ruhig im Besitze des den Canaanitern abgenommenen Landes lassen wollte. So gut die Canaaniter ihrer Sünden wegen vertrieben wurden, sollten auch die Israeliten daraus verstossen werden, sobald sie es entweihten. [1]) So ist diese Feierlichkeit allein hinreichend, die Einführung Israels in das Land Canaan zu beleuchten. Die Hebräer sind Lehensträger Gottes, er kündet ihnen das Lehen auf, sobald sie von der Wahrheit und guten Sitte weichen, wie er's den frühern Bewohnern genommen hat. So war an die genannten beiden Berge in Samarien, namentlich an den Ebal schon vor der Vertheilung des Landes gleichsam der Lehenbrief Gottes geschrieben. Die Vertheilung selbst war von höchster Wichtigkeit, da sie für alle Zeiten den Grundbesitz aller Familien bestimmte; daher wurde sie nach dem Auftrage Mosis im Namen Gottes von Josue und dem Hohenpriester Eleazar in Gemeinschaft mit den Familienhäuptern aller Stämme ausgeführt. Zuerst wurden jene Erbstücke bestätigt (K. 13.), welche bereits Moses jenseits des Jordans dem Stamme Ruben, Gad und halb Manasse gegeben hatte; [2]) dann wurde der Süden vertheilt: Hebron an Caleb (K. 14.), das übrige Südland der Westjordangegend an den Stamm Juda (K. 15.). Nördlich davon wurde Ephraim sein Gebiet angewiesen (K. 16.) und der Hälfte von Manasse (K. 17.). Jetzt war soviel Land

[1]) „Wie der Ewige sich gefreut, euch wohlzuthun also wird er sich freuen, euch zu vernichten und euch zu vertilgen, und ihr werdet gerissen werden aus dem Boden, dahin du kommst, ihn einzunehmen.“ Deut. 27, 63. Diese Worte gehören zu jenen, welche Josue dort am Ebal aussprechen musste.

[2]) Jos. 13. Vgl. Num. 32. Diese Stämme hatten das Versprechen geben müssen, dass sie ihren Brüdern auf der Westseite des Jordans im Kriege beistehen wollten. Ebend. V. 27. ff.

ausgetheilt, dass man eine wenigstens geraume Zeit gültige Stätte für das Heiligthum bestimmen konnte. Diess geschah auf einem allgemeinen Landtage in Siloh. Diese im Stamme Ephraim gelegene Stadt wurde selbst hiezu erkoren (K. 18.). Ihre Lage, so ziemlich in der Mitte des westjordanischen Palästina, im Herzen des kriegerisch starken Stammes Ephraim, welchem Josue selbst angehörte, mag viel zu dieser Wahl beigetragen haben. Siloh blieb bis auf Davids Zeit der Mittelpunkt des religiösen, zum Theil auch des politischen Lebens der Israeliten. Josue nahm hier sogleich eine sehr wichtige Staatshandlung vor. Er sendete nämlich von hier aus Männer, welche die noch übrigen Gegenden von Palästina beschreiben mussten. Nach der Ortsbeschreibung, welche hiedurch entstand, wurden in Siloh die noch übrigen Stämme in ihr Erbtheil durch das Loos eingewiesen. [1]) Auf diese Art bekamen die Benjamiten (18, 11 ff.), die Nachkommen Simeons (19, 1—9.), Sabulons (19, 10 ff.), Issachars (V. 17 ff.), Aschers (V. 21 ff.), Naftalis und Dans (V. 40 ff.) ihre Erbtheile. Darauf wurden die von Moses angeordneten Städte des Asyles (K. 20.) bestimmt, welche darum nöthig waren, weil die Blutrache als alter Volksbrauch noch immer ihr Recht behauptete. [2]) Zuletzt wurden die Leviten bedacht (K. 21.), auf deren besondere Stellung schon früher wiederholt hingewiesen worden war. [3]) Die Priester vom Levitenstamme erhielten dreizehn Städte, welche sämmtlich im Südgebiete des Westjordanlandes lagen, nämlich in den Stämmen Juda, Simeon und Benjamin (Jos. 21, 4 ff. Vgl. Nehem. 7, 73.). Den gewöhnlichen Leviten aber wurden fünfunddreissig Städte unter den übrigen Stämmen angewiesen. Sie lagen auf beiden Seiten des Jordans und waren zum Theil Freistädte, oder Asyle. So gieng der ganze Stamm unter den übrigen

[1]) Die Landesbeschreibung, so wie die im Buche Josue überhaupt enthaltene, ist wohl die älteste, welche in der Geschichte vorkommt; um etwa vierhundert Jahre älter als die Charte von China, welche um 1098 vor Chr. Geb. entworfen und autorisirt wurde. Chou-King von Gaubil ed. de Guignes 1770. p. 214. Vgl. Préf. p. XXI.

[2]) Num. 35, 6 ff. Deut. 19, 3 ff. Vgl. Exod. 21, 13. Es waren sechs solcher Freistädte, drei diesseits des Jordans: Kirjatharba (Hebron), Sichem, Kadesch, und drei jenseits: Bezer, Ramoth, Golan. Auch der Altar galt als Asyl. Exod. 21, 14.

[3]) Jos. 14, 3 f. 18, 7.

auf; die Zwölfzahl wurde äusserlich dadurch festgehalten, dass für Joseph nicht bloss Ein Stamm, sondern zwei gerechnet wurden, Ephraim und Manasse. „Die Söhne Josephs waren zwei Stämme, Manasse und Ephraim. Und sie gaben den Leviten keinen Theil vom Lande, nur Städte zum Wohnen und deren Bezirke für ihre Heerden und ihre Habe“ (Jos. 14, 4.).

§. 6.

Die Grenzen der zwölf Stämme sind im Einzelnen schwer zu bestimmen, auch wenn man zu den genauen und reichen Angaben des Buches Josue Alles hinzunimmt, was in spätern Büchern gelegentlich vorkommt. Auch die Grenzen des ganzen Landes der Hebräer sind nicht überall leicht zu bezeichnen, trotz wiederholter Bemühung, sie genau zu bestimmen. Schon in der Verheissung an Abraham sind sie angedeutet; „Deinem Saamen gebe ich dieses Land vom Strome Egyptens bis an den grossen Strom Euphrat“ (Genes. 15, 18.). Näher geht jene Bestimmung auf Ortsbezeichnungen an der Grenze ein, welche Moses am Ende des Zuges durch die Wüste gab (Num. 34, 2—12. Vgl. 32, 33—42.). Jedenfalls war das Gebiet nicht so umfangreich, dass die Juden darin den Beruf vorgezeichnet finden konnten, ein Eroberungsvolk zu werden. Wie immer weit nach Süden oder Südwesten man den „Bach oder Fluss“ Egyptens verlegen mag, [1]) sicherlich war doch das Land der Verheissung nicht viel grösser, als das gegenwärtige Königreich Bayern, wesshalb der heilige Hieronymus (Ep. 129. ad Dardanum) sagt: „Ich schäme mich, die Grösse des Landes der Verheissung näher anzugeben, damit es nicht scheine, ich habe den Heiden Stoff zu lästerlichem Spotte geben wollen.“ Aber die Bedeutung dieses Landes darf nicht mit der Messruthe und über-

[1]) Calmet sucht in der XXI. Untersuchung (bibl. Untersuch. v. Mosheim III. Thl. 1740. S. 132 ff.) über die Landkarte des gelobten Landes, zu beweisen, dass die ganze Wüstengegend zwischen dem todten Meere und Egypten einst bebaut gewesen sei und zu Palästina gehört habe (vgl. 1 Kön. 28, 8.) und dadurch die im Commentar zu Josue 13, 3. ausgesprochene Meinung zu begründen, der Bach Egyptens sei der Nilarm bei Pelusium. Der Name שחור spricht hiefür. Andere nehmen indess an, der Bach Egyptens (נחל מצרים) sei der Wadi vom alten Rhinokorura, dem heutigen El-Arisch.

haupt nicht nach dem Maassstabe körperlicher Auszeichnung bestimmt werden: „Läge das Element, welches die Beachtung des Geistes auf irgend ein Land der Erde hinlenket, nur in der Grösse oder Naturbeschaffenheit desselben, dann würde Palästina mit all seinen äussern, auch noch so interessanten Eigenthümlichkeiten unter der Menge der andern Länder wie die kleine Lilie des Thales erscheinen, die in Gebüsch und Schatten des hohen Eichenwaldes sich verbirgt. Aber auch das Auge, das mit seinem Blicke die unermessbar grossen Reiche der Sichtbarkeit umfasset, ist ein kleines unter den Gliedern des Leibes; der Menschenleib selber, in dem die ewige Weisheit Schätze von ganz anderer, unvergänglicherer Art verborgen hat, denn die des edlen Erzes sind, erscheint nur als eine vorüberziehende Wolke von Staub gegen die Hochgebirge, in denen „das Silber seine Gänge und das Gold seinen Ort“ hat. Nicht das Heer der Sterne, so unermessbar dasselbe für die Sinne sein möge, ist das Unendliche, das ewig Eine, sondern der Geist, welcher das sichtbare Wesen umfasset und bedenkt; nicht das tägliche Wunder der Erhaltung und des Bestehens, sondern das ewige Wunder des Schaffens und Wiedergebärens aus dem Geiste ist das Anfängliche und Höhere. Und dieses Höhere und Höchste hatte einst in dem kleinen Palästina den Thron seiner Herrschergewalt auf eine offenbarlichere, näher erfassbare Weise aufgeschlagen, denn in allen Reichen der Erde, ja in allen Reichen der Sichtbarkeit, von einem Stern zum andern; hier hat den denkenden Geist im Menschen, dessen wahres Heim noch ein anderes ist, als das der Sternenwelten, ein Licht erleuchtet, heller denn die Sonne, ja denn aller Sonnenheere Glanz.“ [1])

§. 7.

Mit der Vertheilung des Landes war das zweite Hauptgeschäft Josue's vollendet; der Grund zu einer schönen Ordnung des bürgerlichen und religiösen Lebens war gelegt. Die natürliche Bürgschaft für den bleibenden Bestand des israelitischen Volkes war die Einigkeit der Stämme unter sich, vermittelt durch ihre gemeinsame Einheit in der Religion. Darum war

[1]) Schubert, Reise in's Morgenland.

selbst in politischer Hinsicht nichts gefährlicher, als die Errichtung besonderer Cultusstätten für einzelne Stämme.

So erklärt sich die Rüstung eines Bürgerkrieges von Seite der Mehrheit der Stämme gegen Ruben, Gad und halb Manasse, wegen der Errichtung eines Altares am Jordan (K. 22, 10.). Nur die Versicherung, dass dieser Altar lediglich ein Denkmal sein, dass er aber den Gottesdienst an der gemeinsamen Cultusstätte nicht beeinträchtigen sollte, konnte einen Krieg verhindern, welcher die neugepflanzte Nation früh hätte entwurzeln müssen. So beruhigend indess der Ausgang dieser Erhebung insofern war, als dieselbe zur Veranlassung wurde, die Anhänglichkeit an Gottes Gesetz [1]) laut und nachdrücklich zu bekennen, so konnte Josue sich dabei nicht beruhigen. Je lebendiger er überzeugt war, dass das Fortbestehen des israelitischen Volkes ebenso sehr von dem Schutze Gottes abhänge, wie die Einführung desselben lediglich das Werk Gottes war, desto mehr bangte ihm vor Geneigtheit desselben, ausser Gott Hülfe zu suchen. Er hielt daher noch zwei Volksversammlungen, die erste wahrscheinlich in Siloh (K. 23.), die zweite in Sichem (24, 1 ff.), um durch eindringliche Reden dem Volke einzuprägen, dass alle seine Würde, sein Glück und Bestehen vom Gehorsame gegen Gott abhänge. Er überblickte namentlich bei der letztern Versammlung die ganze Geschichte der göttlichen Führung, um den Entschluss der Hingebung an Gott lebendig zu erneuern.

Josue sprach unter Anderem zum Volke: Zeugen seid ihr gegen euch, dass ihr selbst euch den Ewigen erwählet, ihm zu dienen; und sie sprachen: Wir sind Zeugen. Und nun schaffet weg die fremden Götter, die in eurer Mitte, und neiget euer Herz zu dem Ewigen, dem Gotte Israels. Und das Volk sprach zu Josue: „Dem Ewigen, unserm Gotte, wollen wir dienen, und seiner Stimme gehorchen: Und Josue schloss einen Bund mit dem Volke an diesem Tage“ (24, 22 ff.).

So übergab also Josue dem Volke als Lebensaufgabe die doppelte Pflicht, dem Glauben an Gott getreue Folge zu geben und Kampf zu führen gegen jenes Heidenthum, welches ringsum dem

[1]) „Und die Söhne Rubens und die Söhne Gads nannten den Altar (Zeuge), denn: ein Zeuge ist er zwischen uns, dass der Ewige Gott ist.“ Jos. 22, 34.

israelitischen Glauben widersprach. Damit dieser Beruf durch eine feste Norm geordnet wäre, richtete Josue kurz vor seinem Tode [1]) ein Denkmal für die äusserliche Erinnerung auf, schrieb aber auch den Bund, welchen das Volk mit Gott erneuert hatte, als verbindende Satzung [2]) nieder und zwar im Gesetzbuche Gottes. Dieses Buch bildete daher mit dêm von Josue Niedergeschriebenen eine Quelle des Rechtes und der Leitung. Es griff in das Thun und Lassen des Volkes so sehr ein, dass eine Erwägung eben über dieses Buch hier ganz an seiner Stelle ist.

K. XIII. Über die Bücher Mosis und das Buch Josue.

§. 1.

Die Bücher, welche man sehr häufig Pentateuch, d. h. das Buch von fünf Theilen, nennt, [3]) sind von Moses geschrieben; heissen also nicht bloss darum Bücher Mosis, weil sie viel von

[1]) Josue starb hundertzehn Jahre alt und wurde im Thimnath Serah begraben. Nach Jos. Antiq. V. 1. 29. stand derselbe fünfundzwanzig Jahre an der Spitze der israelitischen Nation. Ebenso Eusebius praep. evang. X. c. 10. — Augustinus, de civ. Dei l. XVIII. c. 11., mit welchem Laktantius übereinstimmt, Divin. inst. l. 4. c. 5., nimmt siebenundzwanzig Jahre an.

[2]) Jos. 24, 25. וישם לו חק ומשפט Vgl. Babha kamma zu Mischnah c. 7. §. 7. fol. פ״א Lateinisch bei Calmet zu Jos. 24, 29.

[3]) Die jüdische Benennung für das Ganze ist תּוֹרָה Thorah, Lehre, Gesetz. Davon ist *νόμος*, welches Christus wiederholt im neuen Testamente gebraucht, die Übersetzung. Die Eintheilung in fünf Bücher ist sehr alt, und auch natürlich, daher wohl als ursprünglich anzunehmen. Die Juden nennen die einzelnen Bücher nach den Anfangsworten: I. בראשית, II. ואלה שמות, oder שמות, III. ויקרא, IV. במדבר (das vierte Wort), V. אלה הדברים. Daneben kommen aber auch theilweise Namen vor, welche den Inhalt der einzelnen Bücher bezeichnen und mit der alten Benennung unter den griechisch redenden Juden übereinstimmen. I. (בריתא Assem. t. I. S. 64. Bibl. Or.) *Γένεσις*. Schon bei Philo. II. יציאה *Ἔξοδος*, bei Philo *ἐξαγωή* מפקנא Assem. l. 1. Bei den Rabbinen öfters נזיקין d. i. körperliche Beschädigungen. III. *Λευϊτικός* תורת הקרבנות oder תורת כהנים Ass. כהנא. IV. *Ἀριθμοί* Ass. מיננא. V. משנה תורה oder מִשְׁנֶה auch ס׳ תוכחות תנין נמוסא *Δευτερονόμιον*.

In der lateinischen Übersetzung sind die griechischen Bezeichnungen beibehalten, nur *Ἀριθμοί* ist übersetzt, die fünf Bücher Mosis heissen daher hier: Genesis, Exodus, Leviticus, Numeri, Deuteronomium. Der Name Pentateuch (*τὸ πεντάτευχον βιβλίον* oder *ἡ πεντάτευχος βίβλος*) lautet im

demselben berichten, ungefähr wie das Buch Job eben von Job erzählt, ohne von ihm verfasst zu sein. Bis auf die neuere Zeit ist beinahe allgemein angenommen gewesen, dass Niemand Anderer der Verfasser dieses merkwürdigen Buches sei, als Moses. Seit ungefähr einem Jahrhundert ist diese Thatsache oft in Zweifel gezogen; was aber nur Veranlassung zur Bestätigung der Autorschaft Mosis gegeben hat. Die Frage über die Herkunft eines Werkes kann sich theils durch äussere, theils durch innere Zeugnisse und Gründe bestätigen oder angreifen lassen. Die äussern Zeugnisse entscheiden am Sichersten. Es mag Jemand aus innern Gründen noch soviel Unwahrscheinliches darin finden, dass der seelenvolle Dichter Petrarka zugleich der Verfasser des Buches: De republica optime administranda sei, oder dass Boccaccio das gelehrte Werk: De montibus, sylvis, fontibus, lacubus, fluminibus, stagnis seu paludibus, de nominibus maris liber und De genealogia deorum lib. XV. geschrieben habe, — es steht dennoch als Thatsache fest. Der Wirklichkeit gegenüber treten alle vorgefassten Meinungen zurück. So in der Natur, so in der Geschichte. Wenn äussere Zeugnisse von hinlänglicher Competenz einen Mann als Verfasser eines Buches nennen, so steht die Autorschaft desselben als Thatsache fest, so lange sie nicht durch entgegenstehende Zeugnisse kann erschüttert werden. Wenn zu den äussern Zeugnissen auch noch innere, aus dem Buche selbst entnommene, hinzukommen, so entsteht der höchste Grad von historischer Gewissheit über die Herkunft eines Buches; und dieses ist beim Pentateuch der Fall. 1) Für Moses, als Verfasser des Pentateuches, sprechen die stärksten äussern Zeugnisse, welchen nicht ein einziges äusseres Zeugniss abweichender Art entgegen gehalten werden kann. 2) Überdiess wird Moses im Buche selbst als Verfasser genannt und gegen dieses klare innere Zeugniss können nur scheinbare Beweise aus dem Buche selbst aufgebracht werden.

Hebräischen: ת׳ המשה הומשי oder המשה חמשים oder חומש. Andere Bezeichnungen: כלה, עטרת, Braut, Krone, sind nur hie und da gebraucht worden.

§. 2.

Das bedeutendste äussere Zeugniss für die Autorschaft Mosis liegt in der unvordenklichen Annahme der jüdischen Nation, welche durch Christus bestätigt wurde. So früh diese Bücher irgendwo genannt werden und so früh der Verfasser angegeben wird, tritt eben Moses als solcher auf und nie ein Anderer. Dieses Zeugniss ist um so stärker, je mehr wir uns die innige Verbindung klar machen, welche zwischen diesem Buche und dem ganzen Leben des Volkes stattfand. Das Volk Israel zeugt in seinem unvordenklichen Bewusstsein hinsichtlich der Autorschaft Mosis nicht über eine Thatsache, welche nur nebenher geschehen wäre, sondern über eine solche, wovon alles Thun und Lassen in diesem Volke berührt wurde. — Das Gesammtbewusstsein Israels über diese Thatsache wird durch die biblischen Bücher ausser dem Pentateuche theils unmittelbar und ausdrücklich, theils mittelbar bestätigt.

Im Buche Josue wird deutlich und wiederholt nicht bloss auf ein durch Moses gegebenes Gesetz Gottes, sondern auch auf das geschriebene Gesetzbuch Mosis Bezug genommen. Wo Josue am Ebal gemäss der von Moses gegebenen Vorschrift (Deut. 27.) einen Altar baut, wird bemerkt, diess sei geschehen: „Sowie Moses, der Knecht des Ewigen, den Kindern Israels geboten, wie geschrieben steht im Buche des Gesetzes Mosis“ (Jos. 8, 31.). [1]) Vor dem Abschied vom Leben erinnert Josue das Volk: „Und ihr sollt standhaft sein, zu beobachten und zu thun Alles, was geschrieben steht im Buche des Gesetzes Mosis“ (Jos. 23, 6. Vgl. 1, 8. 24, 26.). Wie Josue nicht sterben will, ohne vorher das Volk zur Beobachtung des mosaischen Gesetzbuches ermahnt zu haben, so feiert David den Eingang zur ewigen Ruhe damit, dass er seinen Nachfolger ermahnt: „Beobachte die Vorschrift des Ewigen, deines Gottes, dass du wandelst auf seinen Wegen, beobachtest seine Satzungen, seine Gebote und Rechte und Zeugnisse, wie es geschrieben ist im Gesetze Mosis“ (1 Kön. 2, 3.).

Ein Jahrhundert später nehmen die Missi regii des Königs Josaphat bei ihren Untersuchungsreisen im Lande das Buch des Gesetzes des Ewigen mit sich (2 Chr. 17, 9.). Obwohl

[1]) ככתוב בספר תורת משה

hier Moses nicht ausdrücklich genannt ist und, an und für sich betrachtet, die Stelle nur aussagt, damals wäre ein Buch des göttlichen Gesetzes die Norm der Gerichte gewesen, so ist doch damit von dem Vorhandensein des mosaischen Gesetzbuches Zeugniss gegeben, indem das Buch des göttlichen Gesetzes, welches in Israel beobachtet wurde, früher schon als Werk Mosis bezeichnet war und seitdem nie einem andern Verfasser zugeschrieben wurde. So wechselt auch bei Josue der Ausdruck: Gesetzbuch Gottes: (24, 26.) mit: Gesetzbuch Mosis (23, 6.).

In der Geschichte der Könige unter Jojada (2 Chron. 23, 18.) und Amazia (2 Kön. 14, 6. 2 Chron. 25, 4.) wird das geschriebene Gesetz Mosis erwähnt und unter Ezechias erscheint das göttliche Gesetz theils als Gesetzbuch des Ewigen (2 Kön. 17, 37.), theils als Gesetz Mosis (2 Chron. 17, 37.), und zwar als geschriebenes (2 Chron. 30, 5.).

§. 3.

In diesen letztern, eben angeführten Fällen ist indess das Gesetzbuch Mosis nicht in dem Grade von den angeführten Repräsentanten älterer Zeit berücksichtigt, als vom Geschichtschreiber. Anders ist es mit der Erwähnung desselben zur Zeit des Königs Josias. Hier trat der Pentateuch auf eine Weise hervor, welche selbst den sonst wortkargen Verfasser der Bücher der Könige genöthigt hat, einen ausführlichen Bericht darüber zu erstatten (2 Kön. 22.), womit die spätere Erzählung in der Chronik fast buchstäblich übereinstimmt (2 Chron. 34.). Es wird nämlich hier erzählt, wie unter Josias (622 v. Chr.) das Gesetzbuch Mosis sei gefunden worden und wie dieser Fund Aufsehen erregt und gewirkt habe. Der Hergang war dieser. Bei einer Tempelreparatur, welche der genannte König vornehmen liess, fand der Priester Helkia, wahrscheinlich der Vater des Propheten Jeremias, in einem versteckten Schranke oder irgend verborgenen Behältnisse ein altes Exemplar des mosaischen Gesetzbuches, vielleicht von der Hand Mosis selbst.[1] Dieser Fund schien so merkwürdig, dass der Priester glaubte, derselbe könne auch den König interessiren. Er übergab also die Hand-

[1]) Mehrere haben den Ausdruck der Chronik: ספר תורת יהוה ביד משה so verstanden. Indessen kann ביד auch auf תורה bezogen werden.

schrift, dem Sofer Schafan, dessen Sohn Ahikam wir später in ebenso freundschaftlicher Beziehung zu dem Propheten Jeremias finden, wie noch später den Enkel Schafan und Sohn des Ahikam, den chaldäischen Statthalter Gedalja. Dieser Sofer Schafan zeigte dem Könige die Merkwürdigkeit und las ihm — ob zufällig oder aus absichtlicher Wahl, ist nicht gesagt — aus dem Deuteronomium gerade jene Stellen vor, in welchen der schwerste Fluch auf Vernachlässigung des göttlichen Gesetzes gelegt war. Unter den Drohungen kommen auch solche vor, welche eine Verbannung aus dem Lande der Auserwählung in sich schlossen. Diese Stellen berührten das Gemüth des Königs um so mehr, da er durch einen schönen Verbesserungseifer neues Glück in Israel gründen wollte. Er liess die Prophetin Hulda über die Anwendbarkeit jener Drohungen auf die Gegenwart fragen; worauf diese erklärte, jetzt sei allerdings die Zeit gekommen, da jene Drohungen eintreten müssten (2 Kön. 22, 16 ff.). — Es ist auffallend, wie man in dieser Erzählung die Nachricht von der Entstehung des Pentateuches mit gesunden Sinnen finden konnte. [1]) Ist es nicht natürlich, dass die wüste Zeit des Vorgängers von Josias, nämlich des abgöttischen Manasse's, welcher ein halbes Jahrhundert hindurch regierte, das göttliche Gesetz in Vergessenheit brachte? Wie viele psychologische Wunder müsste man annehmen, wenn man nach einer solchen Zeit sogar den König mit dem Inhalte des Gesetzbuches ohne weiters vertraut denken würde? Nichts ist natürlicher, als dass dieser König so nach Art der Fürsten, welche nach einer Zeit religiöser Verkommenheit etwas gut machen und doch nicht übertrieben scheinen möchten, nur durch irgend eine auffallende Mahnung konnte für ein tieferes Eingreifen bestimmt werden. Keinesfalls ist in dieser Erzählung irgend eine Möglichkeit gegeben, an eine Abfassung des Pentateuches in jener Zeit zu denken. Überdiess bürgt der Charakter jener Personen, welche bei jenem Ereignisse betheiligt erscheinen, für das Fernesein jeder unlautern Einmischung. Insbesondere ist zu berücksichtigen, dass damals der Prophet Jeremias schon seine

[1]) Man erwäge die Äusserung des Königs Josias 2 (4) Kön. 22, 13.: „Gross ist der Grimm des Ewigen . . . weil unsere Väter nicht gehört haben auf die Worte dieses Buches, Alles zu thun, was darin geschrieben ist."

höhere Sendung erhalten hatte. Das Ereigniss fiel nämlich im achtzehnten Jahre des Josias vor (2 Kön. 22, 3.), Jeremias erhielt aber (Jer. 1, 2.) im dreizehnten Jahre des Josias, obwohl noch sehr jung, die prophetische Sendung, also fünf Jahre vor jenem Ereigniss. Er stand mit den dabei betheiligten Personen in der oben angedeuteten Weise in Berührung und ist jedenfalls für den Pentateuch als das von Gott durch Moses gegebene Gesetzbuch eingetreten. Sein Leben voll Leiden ist ein hinreichender Beweis dafür, dass er in einer so wichtigen Sache nicht täuschen wollte, seine Stellung bürgt dafür, dass er kein Getäuschter war. Die ganze Thätigkeit des Propheten Jeremias setzt ein langes Kämpfen des mosaischen Gesetzes gegen die Leidenschaften des Volkes voraus; die ganze Erscheinung und Wirksamkeit des Propheten will sagen: Die von Moses gegebene Gesetzgebung ist so missbraucht vom Volke, dass Gott demselben auch die Vortheile entziehen will, welche damit zusammenhängen. Solche Klagen sind nur nach langem Vorherbestehen dieses Gesetzes möglich (s. Jer. 2, 2. 11, 7.).

§. 4.

Wir können hier die Zeugenschaft beifügen, welche der Pentateuch der Samaritaner für das Vorhandensein des mosaischen Gesetzbuches lange vor dem Exile ablegt. Die Samariter erkennen nur den Pentateuch und zum Theile das Buch Josue als canonisch an. Die Ausschliessung aller übrigen Bücher des alten Testamentes aus ihrem Canon lässt sich nur aus dem Bestreben erklären, von den Juden nichts anzunehmen, was erst nach der Absonderung Samaria's von Judäa entstand. Der Grund zu dieser Absonderung wurde unmittelbar nach Salomoh's Tod, also fast tausend Jahre vor Christus gelegt. Nach der Zerstörung Samaria's durch Salmanassar (722 v. Chr.) erneuerte sich der Gegensatz dadurch, dass die assyrischen Könige heidnische Colonisten in's ehemalige Samaria setzten, worunter sich die Cuthäer auszeichneten. Obwohl die hiedurch entstandene Mischlingsbevölkerung von Samaria theilweise die wahre Religion aufrecht erhielt, wurde doch daneben ausländischer Götzendienst getrieben und so der Zwiespalt mit Judäa erneuert. Nach dem Exile verschwand der Götzendienst unter den Samaritern ganz, sie wünschten sogar am Tempelbau der

heimgekehrten Juden Theil zu nehmen; als aber dieses verweigert wurde, gründete sich der Hass zwischen beiden Nationen immer tiefer. Erhöht wurde die Spannung dadurch, dass ein jüdischer Priester am Ende der Perserherrschaft (um 330 v. Chr.) nach Samaria übergieng und dort auf Garisim einen eigenen Tempel baute. Wie stark auf dieses hin der Hass zwischen Juden und Samaritern war, können die Worte Sirachs bezeugen (um 300 v. Chr.): „Zwei Nationen sind meiner Seele verhasst und die dritte ist kein Volk. Die da sitzen auf dem Berge Seir, die Philister und das unsinnige Volk, welches zu Sichem wohnt" (Sir. 50, 28. nach der Vulg.). Als Johannes Hyrkanus den Tempel auf Garisim zerstörte (Jos. Antiq. 13, 9. 1.), wurde die Feindschaft noch mehr gesteigert. Wir kennen ihre Stärke in der folgenden Zeit schon aus den Evangelien. Diese Stellung der Samaritaner den Juden gegenüber muss berücksichtigt werden, um das Vorhandensein des Pentateuches bei ihnen als Zeugniss für die Autorschaft Mosis gehörig zu würdigen. Allerdings können wir nicht nachweisen, dass die Samaritaner den Pentateuch schon lange vor dem Exile hatten. Nur die Schrift, deren sie sich bedienen und in welcher ihre Exemplare vom Pentateuch geschrieben sind, spricht dafür, dass sie dieses Buch schon lange vor dem Exile hatten, d. h. zu einer Zeit, als die assyrische Schrift nicht eingeführt war. Aber die Ausschliessung aller prophetischen Schriften, welche seit Salomoh von den Juden in den Canon aufgenommen wurden, beweist, dass nach ihrer Überzeugung die Annahme des Pentateuches keine Hingebung an die Autorität der Juden seit der Trennung in sich schliesst, dass also der Pentateuch vor Salomoh dagewesen sei.

Solche Zeugnisse haben wir für das Vorhandensein des Pentateuchs vor dem Exile.

Im Exile beruft sich Daniel (9, 11 ff.) in seinem Gebete auf das geschriebene Gesetz Mosis und zur Zeit der Wiederbelebung der israelitischen Volkseinheit erscheint Esra als gewandter Forscher im Gesetze Mosis. [1])

An der Existenz des Pentateuchs in der spätern Zeit und an der Überzeugung der folgenden Jahrhunderte bis Christus, von der Autorschaft Mosis zweifelt Niemand. Christus selbst giebt nicht nur von der Ansicht der Juden seiner Zeit über

[1]) סופר מהיר בתור מ׳ Esra 7, 6.

den Pentateuch und die übrigen Bücher Zeugniss: „Forschet in der Schrift, denn ihr meinet in ihr das ewige Leben zu haben" (Joh. 5, 39.), sondern er bestätigt sie auch durch sein eigenes Urtheil. „Es ist Einer, der euch verklagt, Moses, auf welchen ihr hoffet. Würdet ihr nämlich dem Moses glauben, so würdet ihr auch mir glauben, denn von mir hat er geschrieben." „Da ihr aber seinen Schriften nicht glaubet, wie werdet ihr meinen Worten glauben?" (Joh. 5, 45 f.). „Ich sage euch, Himmel und Erde werden eher vergehen, als dass nur ein Tüpflein oder Strichlein vom Gesetze unerfüllt bleibe" (Matth. 5, 18.). „Sie haben Moses und die Propheten, sie sollen nur diese hören" (Luk. 16, 29.). „Habt ihr nicht im Buche Mosis gelesen, was ihm Gott beim Dornbusche sagte?" (Mark. 12, 16.) „Nun fieng er an von Moses und allen Propheten und erklärte ihnen alle Schriftstellen, die auf ihn deuteten" (Luk. 24, 27.). [1])

§. 5.

Diese äussern Zeugnisse für die Ächtheit des Pentateuchs werden von einem innern, aus dem Buche selbst geschöpften in einer Weise unterstützt, dergleichen wir selten bei irgend einem auch noch so anerkannten Werke finden. Nämlich es wird nicht nur da und dort im Verlaufe der mit Moses gleichzeitigen Geschichte gesagt, dass er in diesen oder jenen Theil geschrieben habe und auf göttlichen Befehl schreiben musste (Exod. 17, 14. 24, 4. 7. Vgl. 34, 27 f. Deut. 1, 5. 4, 8. 28, 58. 17, 18 ff.), sondern am Schlusse des Ganzen wird bemerkt (Deuteron. 31, 9.): „Und Moses schrieb diese Gesetzgebung (Thorah) und gab sie den Priestern, den Söhnen Levi's." „Und es geschah, als Moses vollendet hatte, die Worte dieser Gesetzgebung auf ein Buch zu schreiben bis zu ihrem Ende, da gebot Moses den Leviten Nehmet dieses Buch der Gesetzgebung und leget es zur Seite der Bundeslade, des Ewigen, eures Gottes, und es bleibe daselbst gegen dich als Zeuge."

[1]) Die Anführung der Bücher Mosis bei heidnischen Autoren kann als Echo der allgemeinen Überzeugung des Judenthums angesehen werden. Huetius hat in seiner Demonstratio evangelica, Francof. 1722., viele heidnische Schriftsteller als Zeugen über Moses angeführt; leider nicht kritisch genug. Von den sechs Dutzenden, die er S. 50 ff. nennt, möchte etwa ein Dutzend die Probe aushalten.

(Deut. 31, 24 f.) Diese Stelle spricht zunächst auf's Deutlichste aus, dass nach dem Inhalte des Buches selbst, Moses als Verfasser des Ganzen angesehen sein wolle. Am Schlusse der fünf Bücher ist diese Versicherung viel gewichtiger, als wenn sie am Anfange oder in der Mitte vorkäme. Das Deuteronomium kann für sich nicht als Gesetzgebung angesehen werden, es bezeichnet sich selbst als Erläuterung,[1]) als Wiederholung derselben. Nur im Zusammenhang mit den frühern drei Büchern kann dieses fünfte Buch die Gesetzgebung heissen.[2]) Die Genesis ist vom Exodus nicht ablösbar. So zeugt also jene Stelle für die Autorschaft Mosis hinsichtlich des Ganzen, auch wenn das Deuteronomium besonders aufbewahrt worden sein sollte. Dieselbe giebt uns aber zugleich sehr wichtige Aufklärungen darüber, wie es gekommen sei, dass von dem Buche der mosaischen Gesetzgebung im Verlaufe der israelitischen Geschichte nicht noch öfter die Rede sei, als wir oben nachweisen konnten. Die Bücher Mosis waren von Anfang an nicht bestimmt, ein Volksbuch zu werden, obwohl das Deuteronomium geeignet gewesen wäre, als Lajenbibel zu dienen; sie sind dem Clerus anvertraut und zwar zunächst, um als Zeugniss wider die Sünden des Volkes zu gelten. Das Volk wird nirgends angewiesen, die Bücher Mosis zu lesen, wohl aber zu hören. Insbesondere soll am Laubhüttenfeste eines jeden Sabbathjahres eine grosse feierliche Vorlesung aus diesen Büchern stattfinden (Deut. 31, 10.). Nur dem Könige wird es zur Pflicht gemacht, eine Abschrift der Thorah zu haben,[3]) die er sich von den Priestern nehmen soll. Darum kann man in der nächsten Geschichte des Volkes Israel nur mittelbare Beziehungen auf den Pentateuch, nämlich zunächst auf das in demselben enthaltene Gesetz häufig zu finden erwarten.

§. 6.

Solche mittelbare Beziehungen auf den Pentateuch in der Geschichte und den Büchern des hebräischen Volkes nach Moses finden sich wirklich sehr häufig. Sie dienen dazu, die oben

[1]) Deut. 1, 5. הואיל משה באר

[2]) Deut. 17, 19.?

[3]) Deut. 17, 18. Vielleicht nur das Deuteronomium.

angeführten unmittelbaren zu ergänzen. Es zeigen sich von Josue bis auf die Makkabäer zahlreiche, ja unzählige Beweise für das Vorhandensein eines religiösen und politischen Gesetzes, welches mit dem im Pentateuche geschilderten vollkommen übereinstimmt.

Allerdings finden sich daneben auch Thatsachen, welche im Widerspruche damit stehen. Allein so wenig aus der Thatsache vom Verkaufe mancher Kirchenämter unter Kaiser Heinrich IV. hervorgeht, damals hätten noch keine kirchlichen Canonen gegen die Simonie existirt, ebenso wenig lässt sich aus dem Vorkommen z. B. vom Götzendienst unter und nach Salomoh schliessen, dass damals die mosaischen Gesetze gegen den Götzendienst nicht existirt haben.

Diese negativen Spuren können nur beweisen, dass jenes Gesetz manchmal den Leidenschaften weichen musste, vorausgesetzt, dass sich positive Spuren zeigen, und dergleichen finden sich in Menge.

Es zeigt sich aber nicht bloss thatsächlich ein solches Gesetz gültig in Israel, welches mit dem im Pentateuche enthaltenen übereinstimmt, sondern dasselbe wird öfters als Gesetz Gottes dargestellt und durch Moses vermittelt gedacht (Jos. 4, 14. 11, 20. u. s. w. Richt. 3, 4 ff. 2 Kön. 21, 7 f. u. s. w.). So oft ein Vermittler des Gesetzes Gottes genannt wird, so ist es Moses und nie ein Anderer. Die Geschichte Israels ist also ein Zeuge dafür, dass das in Israel herrschende, mit dem Pentateuch übereinstimmende Gesetz von Gott durch Moses gegeben sei. Fügt man hinzu, dass, so oft irgend ein geschriebenes Gesetz in Israel auf einen Autor zurückgeführt wird, eben nur Moses genannt ist, so erhebt sich dieser mittelbare Beweis zu einem unmittelbaren, oder geht vielmehr in jenen über, welchen wir zuerst gesetzt haben.

§. 7.

Diesen äussern und innern, mittelbaren und unmittelbaren Beweisen, für die Ächtheit des Pentateuches und die Autorschaft Mosis konnte nicht ein einziger äusserer Grund entgegengestellt werden. Nie ist der Pentateuch im Alterthume einem andern Verfasser zugeschrieben worden, als eben dem Propheten Moses. Alle Einwürfe, welche gegen Moses als Verfasser erhoben

wurden, sind immer aus dem Buche selbst entnommen, wie schon oben bemerkt wurde. Ein grosser Theil der aus dem Buche entnommenen Schwierigkeiten verschwindet, sobald man sich klar macht, welcher Unterschied zwischen einem Gesetzbuche sei, das von einem Collegium oder einem Fürsten systematisch entworfen wurde, und einem andern, dessen Einzelheiten mit bestimmten Ereignissen zusammenhängen. Die Berufung auf die Abfassung des Korans wird klar machen, was wir meinen. Wir dürfen als eine zweifellose Thatsache annehmen, dass der Koran wirklich von Muhammed herrührt, wenn er auch erst nach ihm, vielleicht mit Hinzufügung von zwei Suren, aufgezeichnet wurde. Nun weiss jeder Leser dieses merkwürdigen Buches, dass ein Theil davon gesetzliche Vorschriften, ein anderer Erzählungen, ein dritter Ermahnungen und Reden enthält, die manchmal den Charakter von poetischen Stücken annehmen. Würde sich nun wohl Jemand vor dem Richterstuhl der Wissenschaft rechtfertigen können, wenn er den Koran nach seinem Inhalte in ein Gesetzbuch, ein Geschichtsbuch, Kriegsbuch, ein prophetisches und endlich ein poetisches Buch zerlegte und für jedes einen eigenen Verfasser aufstellte? Und doch würde er hiebei nicht anders thun, als was von neuern Kritikern am Pentateuch vorgenommen wurde, indem z. B. eine Grundschrift, ein Rechtsbuch, ein Kriegsbuch, das Werk des Jehovisten und endlich des Deuteronomikers angenommen und für jedes ein besonderer Verfasser aus verschiedenen Perioden gefordert wurde. Dieses Verfahren wendet einer der neuesten Erklärer und Kritiker des Pentateuches an.[1])

Die Hauptgründe für eine solche Zerlegung bestehen in der Gleichartigkeit der unter die genannten Titel zusammengestellten Stoffe einerseits, dann in den Wiederholungen, Lücken und vorgeblichen Widersprüchen andererseits.

Wie aber, wenn es zu der Aufgabe des Gesetzgebers ge-

[1]) Die Bücher Numeri, Deuteronomium und Josue erklärt von Dr. Aug. Knobel. Leipz. 1861. Die von A. Knobel angewendete Zerlegung des Pentateuchs ist eine Modification der Disposition von Ewald, welcher nach ihm neun verschiedene Bestandtheile und Verfasser des Pentateuchs annimmt. Knobel sagt über die Ewaldsche Decomposition: „Diese Annahmen sind aber so ohne haltbare Gründe hingestellt und bilden zusammen ein so verwickeltes und unklares Gewebe, dass sie nicht überzeugen und schwerlich jemals einen Beitritt erfahren werden.“

hört, dass er nicht nur eigentliche Gesetze, sondern Belehrungen, Ermahnungen und geschichtliche Mittheilungen darbiete? Bei Muhammed wird einfach anerkannt, dass er den poetischen und rhetorischen Vortrag zugleich beherrscht und nach Gutbefinden angewendet habe; auch findet man es natürlich, dass er bald gesetzliche Bestimmungen, bald Ermahnungen oder Erzählungen biete. Ein grosser Theil der Wiederholungen erklärt sich aus dem geschichtlichen Gange der Thätigkeit Muhammeds, indem er sich eben wiederholt veranlasst fand, dieselbe Lehre einzuprägen, dieselben Gegner zu bekämpfen. Warum wird bei der Beurtheilung des Pentateuchs nicht in gleicher Weise der ganz offen daliegende Umstand der geschichtlichen Entwicklung beachtet? Allerdings ist — abgesehen von der Frage der wirklichen oder vorgeblichen Inspiration — beiderseits der Unterschied, dass der Koran nach Muhammed — doch nur wenige Jahre nach dessen Tode — aufgezeichnet wurde, während der Pentateuch von Moses selbst herrühren soll. Dafür zeigt sich aber auch in der Anlage des Pentateuches im Ganzen weit mehr Ordnung, als im Koran. Andererseits erkennen wir an, dass auch von dem mosaischen Werke ein kleiner Theil nicht von ihm selbst, sondern von seinem Nachfolger niedergeschrieben sei.

Sobald wir uns hierüber genauer erklären, wird sich zeigen, dass mit dieser Annahme die Autorschaft Mosis hinsichtlich des Werkes im Wesentlichen nicht gefährdet sei.

Vor allem ist klar, dass das letzte Kapitel des Deuteronomium, worin der Tod Mosis und seine Bestattung berichtet wird, nicht von ihm selbst geschrieben sein könne.

So ist es auch mit dem Segen Mosis „des Mannes Gottes“ im vorausgehenden Kapitel (33.). Auch der Abschiedsgesang (K. 32.) muss von Andern dem Buche einverleibt sein, da der Hauptheil des Buches schon als vollendetes Ganze da war, als Moses das Lied vortrug (K. 31, 26. 28.), obwohl er es vorher geschrieben hatte (31, 22.).

Hiemit tritt eine deutliche Spur von der Thätigkeit eines Vollenders und Diaskeuasten hervor. Ganz natürlich war es, dass derjenige, welcher das Lied dem übrigen Buche einverleibte, ein Paar erläuternde Worte hinzusetzte, wie solches am Anfang der Reden Mosis Deut. 1, 1 ff. und ein oder das anderemal im Verlaufe dieser Reden hervortritt. S. Deuter. 4, 41 bis Ende.

Von ganz anderer Natur sind einzelne kleine Sätze, erläuternde Bemerkungen, welche schon im Mittelalter betrachtet und seit der Zeit von Richard Simon oft besprochen wurden. Der genannte Kritiker, dem später sich andere anschlossen, nahm an, das altehrwürdige Werk Mosis sei nicht ganz frei von dem Schicksale geblieben, welches viele Werke des Alterthums getroffen hat, nämlich durch einzelne Glossen bereichert zu werden. Diejenigen, welche sich mit Sicherheit am Pentateuche nachweisen lassen, tragen die Kennzeichen einer nachmosaischen Zeit an sich. Diess wurde längst anerkannt, aber den ältern Kritikern fiel nicht bei, darum das Alterthum des Ganzen zu läugnen. Nur dann würden diese — in der That nicht zahlreichen — Stellen mit dem Ganzen zusammengefasst und für gleichzeitig gehalten werden müssen, wenn sich nicht in ihrer Nähe die sichern Kennzeichen einer fremdartigen Einfügung fänden. Es giebt fast in jeder Literatur Werke, die mehr oder minder durch Glossen erläutert wurden. So sind in manchen Handschriften die griechischen Ausdrücke in Cicero's Werk de natura deorum lateinisch erläutert. Indem man diese Erklärungen als dem ursprünglichen Werke Cicero's fremd anerkennt, läugnet man doch im mindesten nicht die Ächtheit des genannten ciceronianischen Werkes. Dasselbe zeigt sich bei dem bekannten Werke Moreh Nebuchim von Maimonides, wenn man die Münchner Handschrift desselben mit den Ausgaben vergleicht. Noch interessantere Erscheinungen dieser Art bietet Sadi's Gulistan dar und doch ist die Ächtheit des persischen Rosengartens sicher.

Die Zahl der Stellen, an welchen ähnliche Zusätze erscheinen, ist nicht gross. Die bedeutendsten sind folgende Genes. XII. 6. „Es waren damals die Canaaniter im Lande.“ Wer die Stelle nachsehen will, wird finden, dass diese Worte einen geschlossenen, fliessenden Zusammenhang als etwas fremdartiges hemmen. Ähnlich ist es mit folgenden Stellen im Deuter. 3, 11. „Man zeiget sein eisern Bett zu Rabbath, der Söhne Ammon, neun Ellen seine Länge und vier Ellen seine Breite, nach dem Maasse des Ellenbogens eines Mannes.“ Ebenso Deut. 3, 13. 14. Die Bemerkung über den Namen von Basan und dann: „er nannte Basan nach seinem Namen Havoth Jair, d. i. die Flecken Jair's bis auf diesen Tag.“ Ähnlich ist die Bemerkung über die Dauer des Genusses des Manna, dann die metrologische Notiz

über den Werth eines alten Sekels oder den Inhalt eines Epha. Exod. 16, 33. Num. 3, 47. 18, 16.

Würde es auch nicht möglich sein, eine Zeit zu bezeichnen, bis über welche hinaus die Beifügung solcher Erläuterungen nicht gesetzt werden darf, so würde dadurch die Integrität des Ganzen doch ungefährdet sein. Indessen ist es uns willkommen, die Zeit Davids als die Grenze bezeichnen zu können, über welche hinaus, selbst solche Zusätze, wie die genannten, unzulässig sind. Unter David erhielt der Gottesdienst eine bleibende, feste Gestalt; das Buch Mosis, als ein Lehr- Sitten- und Gesetzbuch muss nach dem letzten Willen Davids selbst vom König geachtet werden und die Samariter, obwohl sie grundsätzlich darauf ausgehen, die nachdavidischen heiligen Schriften des südlichen Reiches auszuschliessen, haben doch den Pentateuch mit all seinen Theilen.

Höchst wahrscheinlich rühren die Glossen im Pentateuche vom Propheten Samuel her. Das ist der erste Schriftsteller, welcher seit Moses und Josue genannt wird (1 Chron. 29, 29.). Die Sendung Samuels brachte es mit sich, dass die religiösen und bürgerlichen Grundgesetze des Volkes nach einer langen Periode des Verfalles wieder erneuert wurden. In einem bestimmten Falle (1 Sam. 10, 25.) sehen wir, wie Samuel einer wichtigen Urkunde dadurch Ansehen verschafft, dass er sie gleich den Büchern Mosis „vor dem Herrn" niederlegte.

Mit dieser nahe liegenden Annahme klären sich jene Stellen auf, in welchen das unter Moses Geschehene mit einer spätern Zeit verglichen wird. („Bis auf den heutigen Tag.") Vielleicht darf man dieser Hand die Aufnahme der Liederbruchstücke aus dem Buche der Kriege Gottes (Num. 21, 14.) und Zusätze zu dem genealogischen Bruchstücke über die Könige von Edom (Genes. K. 36.) zuschreiben.

Hiemit wären also zweierlei Zusätze zu dem ursprünglichen Werke Mosis anerkannt: 1) die für den Abschluss des Ganzen und die Einrahmung der letzten Reden nöthigen Bemerkungen unmittelbar nach Mosis Tode; 2) einzelne Notizen und Liedercitate aus der Zeit Davids wahrscheinlich von Samuel.

Mit Abrechnung dieser wenigen Bestandtheile bleibt alles Übrige als Werk Mosis stehen, indem die oben angeführten Gründe diese positive Annahme erheischen und sämmtliche Gründe, die man für eine nachmosaische Entstehung des wich-

tigen Werkes, oder für eine Mehrheit von Verfassern anführt, bei näherer Betrachtung sich als unhaltbar erweisen. Sämmtliche Einwendungen gegen die Ächtheit des Pentateuchs lassen sich auf folgende Punkte zurückführen.

§. 8. A.

Es finden sich im Pentateuch Wiederholungen; daraus wurde geschlossen, Moses könne nicht der Verfasser sein. Wer sagt uns aber, dass Moses, wenn er Bücher schrieb, keine Wiederholungen machen konnte? Selbst solche Wiederholungen, die wir nicht zu rechtfertigen vermöchten, würden nicht das Geringste gegen die Autorschaft Mosis beweisen. Allein wir vermögen diese Wiederholungen, welche im Pentateuch vorkommen, wohl zu rechtfertigen.

a) Vor Allem ist es klar, dass ein Wiedervorkommen von Gesetzen und Erzählungen im Deuteronomium nicht störend sein könne, indem dieses Buch eben die Schlussbetrachtung, die populäre Recapitulation der Gesetzgebung enthält.

b) Öfters entsteht dadurch eine Wiederholung, dass zuerst der Auftrag, eine Sache zu veranstalten, und dann die Ausführung desselben dargestellt ist. So ist es bei der Schilderung der Stiftshütte. Zuerst wird der Auftrag zu ihrer Erbauung so genau ertheilt, dass er eine vollkommene Beschreibung aller ihrer Theile enthält, und dann wird in der Erzählung von ihrer wirklichen Errichtung eine ebenso genaue, manchmal wörtlich mit der ersten übereinstimmende zweite Schilderung eingeflochten (Exod. 25—27. 36, 8—38. Exod. 28, 4—43. 39, 1—32.).

Diese Erscheinung steht mit der Autorschaft Mosis um so weniger im Widerspruche, als wir überhaupt im Alterthume die Sitte finden, bei Erzählungen von Aufträgen den Inhalt von diesen sowohl bei der Ertheilung als Erfüllung ausgesprochen zu finden. So in Homer, so in den hebräischen Schriften ausser dem Pentateuche. Diese Wiederholungen sind im Grunde nur ausführliche, nach unserm Gefühle überflüssig breite Schilderungen eines und desselben Faktums. Man beachte ferner, dass Moses die Verwendung der Opfergaben zu verrechnen hatte. Diese Umständlichkeit der Darlegung lässt uns einen Einblick in die Lage des Gesetzgebers gegenüber den zum Theil argwöhnischen Leviten thun.

c) Anders ist es, wenn ein und dasselbe Faktum zweimal berichtet wird. Es muss in den meisten Fällen, welche die moderne Kritik geltend gemacht, gegen die Identität ähnlicher Fakta Protest eingelegt werden. Es scheint in der neuesten deutschen Kritik der Bibel von Manchen als Gesetz angenommen zu werden, dass Thatsachen, die etwas Ähnliches haben, immer als eine und dieselbe zu rechnen seien. So wurde im neuen Testamente die Erzählung von zwei Brodvermehrungen so genommen, dass wir darin nur zwei etwas abweichende Darstellungen eines und desselben Ereignisses hätten. [1]) Um dieses Verfahren der Kritik billigen zu können, müsste uns der Grundsatz feststehen: „Eine Art von Thatsachen, namentlich von Wundern, kann nur einmal vorkommen; was einmal in irgend einer Form geschehen ist, kann nicht ein zweites Mal in ähnlicher Form geschehen sein.“ Wenn diese Voraussetzung richtig wäre, dann liesse sich annehmen, dass eine Erzählung, worin ein ähnliches Faktum wie in einer früheren vorkäme, nur sagenhafte Nachbildung von jener sei.

Wir müssen aber vielmehr anerkennen, dass zwei von einem Schriftsteller erzählte Begebenheiten, trotz ihrer Ähnlichkeit, doch verschiedene Thatsachen sein können und wirklich als solche genommen werden müssen, sobald Zeit, Ort oder die Personen verschieden sind.

So erzählt der Pentateuch, dass Moses unmittelbar nach dem Auszuge aus Egypten (Exod. 17, 5.) und dann wieder am Ende der vierzigjährigen Wanderung (Num. 20, 8.) Wasser aus einem Felsen hervorgerufen habe. Die zweite Erzählung ist von Manchen als sagenhafte Nachbildung der ersten genommen worden und doch war für das nachgewachsene Geschlecht, welches Moses von Kades Barnea aus nach Canaan führen wollte, eine erneuerte Wundergabe ganz in derselben Weise Bedürfniss, wie bei der ersten Generation, welche durch's rothe Meer gezogen war. Ähnlich verhält es sich mit den wiederholten Volkszählungen.

d) Bei der Wiederholung von Gesetzen muss — wie im Allgemeinen schon oben von uns geltend gemacht wurde —

[1]) S. dagegen: Matth. 16, 9. Mark. 8, 9., wo Christus seine Jünger ausdrücklich an die wunderbare Sättigung bei zwei verschiedenen Gelegenheiten erinnert.

vor Allem berücksichtigt werden, dass der Pentateuch und insbesondere die drei mittlern Bücher Exodus, Leviticus und Numeri, nicht ein System des sinaitischen Gesetzes, sondern eine Darstellung desselben nach seiner geschichtlichen Entstehung enthalten und geben wollen. Bei allen menschlichen Gesetzgebungen finden wir Bestätigungen und theilweise oder ganze Wiederholungen eines und desselben Gesetzes. Die mosaische Gesetzgebung ist wohl von Gott ausgegangen, aber für die Menschen. Derselbe Gott, welcher die Natur in einer schönen Ordnung, aber nicht in der Ordnung eines wohlsystematisirten Naturaliencabinets fortbestehen heisst, hat auch seine Offenbarung am Sinai und in der Wüste in einer schönen Ordnung, obwohl nicht in einer linealen, pedantischen mitgetheilt. Wenn ein Gesetz, von welchem früher schon einmal die Rede war, später wieder vorkommt, so geschieht es meistens nur, um es zu ergänzen, von einer neuen Seite zu beleuchten und damit ein anderes zu stützen. Vollkommene Wiederholungen sind selten und lassen sich durch geschichtliche Veranlassungen hinlänglich rechtfertigen.

Der Umstand, dass der Pentateuch die mosaische Gesetzgebung in ihrem geschichtlichen Verlaufe darstellt, erklärte viele Erscheinungen, welche störend wären, sobald wir den Maassstab eines legislativen Systemes anlegen würden. Indessen würden wir die Absicht des Verfassers verkennen, wenn wir andererseits den Maassstab einer Volksgeschichte anlegten.

§. 9. B.

Die Lücken, welche sich in der geschichtlichen Darstellung des Pentateuches finden, lassen sich hinlänglich durch die deutlich hervortretende Absicht des Verfassers erklären. Er will die Führung Gottes zur Heranbildung des israelitischen Volkes zeigen; darum verwendet er auf das Leben Abrahams vierzehn Kapitel (Genes. 12—25.), während dem vierhundertjährigen Aufenthalte der Kinder Israels in Egypten bis auf Moses nur ein Vers gewidmet ist (Exod. 1, 7.). Ohne Zweifel war das Leben des in Egypten heranwachsenden Hebräervolkes an solchen Thatsachen, welche der Verfasser ausschliesslich berücksichtigen wollte, leer. Ein Chronikenschreiber oder ein Novellist hätte wahrscheinlich in jenem Abschnitte des israelitischen Volks-

lebens Stoff genug gefunden, während der Geschichtschreiber der Offenbarung Gottes wahrscheinlich dort nichts für ihn Taugliches entdeckte. So ist es mit dem Leben des Volkes in der Wüste. Dritthalb Bücher (Exod. 3 — Numeri 19.) werden auf die Geschichte des Auszuges, des Aufenthaltes am Sinai und des Versuches der Einwanderung in Canaan verwendet; also auf Ereignisse, welche in den ersten zwei Jahren sich begaben. Anderthalb Bücher (Numeri 20. — Deut. Ende) beschäftigen sich mit den Unternehmungen im letzten Jahre. Über die siebenunddreissig oder gegen achtunddreissig Jahre, welche dazwischen liegen, sind dagegen im Ganzen kaum ein Paar Dutzend Verse aufzutreiben. Die Übergehung dieser Zeit könnte aber nur dann ein wirklicher Einwurf gegen die Autorschaft Mosis sein, wenn gezeigt würde, dass die Ereignisse dieser Zwischenzeit in ebenso naher Beziehung zum Zwecke des Schriftstellers gestanden haben, wie die wirklich berichteten.

§. 10. C.

Ernstlicher sind jene Einwürfe, welche sich auf Widersprüche beziehen. Sie lassen sich auf folgende Classen zurückführen: 1) Erscheinungen im Inhalte des Pentateuches, welche uns nöthigen, auf mehrere Verfasser zu schliessen. Wenn es wirklich solche Erscheinungen gäbe, so könnte Moses wenigstens nicht den ganzen Pentateuch verfasst haben. 2) Erscheinungen, welche schlechtweg mit der Person Mosis, als Verfasser, unvereinbar sind, oder 3) auf eine nachmosaische Verfassung schliessen lassen. Die vorgeblichen Widersprüche können auf verschiedene Art ausgebeutet werden. Man kann von der Voraussetzung ausgehen, dass der Pentateuch das Werk Eines Autors sei und so kommt man, falls eine zweite Voraussetzung gültig ist, nämlich dass Moses kein Buch habe schreiben können, worin Widersprüche vorkommen, zu dem Schlusse, der Pentateuch könne nicht das Werk Mosis sein. Will man aber mit Beseitigung besonderer Rücksichten, Moses für fähig halten, sich selbst zu widersprechen, so würde das Vorkommen wirklicher Widersprüche nur beweisen, dass der Pentateuch kein von Gott eingegebenes Buch sei und nicht über dem Koran stehe. In jedem Falle würden Widersprüche, von was immer für einer Art, der unter gläubigen Christen und Israeliten in

gleichem Maasse gültigen Verehrung gegen die Bücher Mosis grossen Eintrag thun. Glücklicher Weise lösen sie sich bei näherer Prüfung ohne Schwierigkeit auf.

§. 11.

1) Widersprüche gegen die Annahme Eines Verfassers des Pentateuches. a) Dahin gehören vor Allem die Spuren einer besondern Elohims- und Jehovah-Urkunde. Es ist beobachtet worden, dass in manchen Theilen des Pentateuches stückweise nur der Name Elohim, in andern Stellen ausschliesslich Jehovah sich finde. Daraus schloss man auf verschiedene Verfasser dieser Stücke, man nannte den Einen Elohisten und den Andern Jehovisten. Die Thatsache ist richtig, wenigstens was die Genesis betrifft, obwohl sie nur ganz am Anfange in Stücken von bedeutendem Umfange einerseits ein ausschliesslicher Gebrauch von Elohim, andererseits von Jehovah nachweisen lässt. [1]) Allein die Folgerungen, welche die Kritik vielfältig aus dieser Thatsache gezogen hat, waren grossentheils unbegründet. Das Natürliche wäre gewesen, über diese Namen zuerst den Pentateuch selbst zu fragen. Hier erfahren wir, dass der Name Jehovah (Jahu) erst dem Moses am Dornbusche geoffenbart wurde (Exod. 3, 14.). Es wird später ausdrücklich gesagt: „Dem Abraham, Isaak und Jakob bin ich erschienen als El (Gott), Schaddai (Allgenügender), aber mit dem Namen Jehovah (Jahu, der Ewige) habe ich mich ihnen nicht bekannt gemacht“ (ebend. 6, 3.). Der Name El oder Elohim ist eine allgemeinere Bezeichnung Gottes, welche auch die Heiden handhaben und die schon vor Moses vorhanden war. Jehovah (Jahu) aber ist eine ganz besondere, durch Moses kund gewordene Benennung. Moses selbst, und wer nach ihm unter den Hebräern schrieb, konnte von dem Namen Jahu Gebrauch machen, oder nicht. Ein und derselbe

[1]) Elohim.	Jehovah, Jehovah-Elohim.
Genes. 1, 1 — 2, 3.	Genes. 2, 4 — 3, 24.
„ 5, 1 — 32. (doch V. 29.)	„ 4.
„ 6, 9 — 22.	„ 6, 1 — 8.
„ 7, 11 — 16.	„ 7, 1 — 5.
„ 8, 1 — 19.	„ 7, 6 — 10.
„ 9, 1 — 17.	„ 8, 20 — 22.
	„ 11, 1 — 9.

Schriftsteller kann aus besondern Rücksichten hier den besondern Namen Gottes (Jahu), anderwärts irgend eine von den allgemeinern Bezeichnungen anwenden. Wirklich lässt sich an vielen Stellen nachweisen, dass der Name Elohim eher dort vorkommt, wo Gott in dem allgemeinern Verhältnisse des Schöpfers zur Schöpfung, Jahu hingegen, wo er als sich durch das Wort oder durch Geheimnisse Offenbarender erscheint.[1]) Doch giebt es viele Stellen, in welchen beide Namen ohne sicher nachweisbaren Grund abwechseln (s. Genes. 9, 8. Elohim; K. 11. Jehovah; 2. 19. Jehovah.). Diess ist besonders von Exodus an der Fall, also in jenen Büchern, welche das von Moses selbst Erlebte darstellen. Hieraus lässt sich nicht mehr als dieses schliessen, dass Moses seit der Offenbarung des Namens Jahu oder Jehovah sich des Vortheils bedient habe, diesen Namen zur deutlichen Bezeichnung des wahren Gottes anzuwenden, so oft ihm der ältere Name Elohim nicht bestimmt genug schien. Was die Genesis insbesondere betrifft, so liegt nichts näher, als da, wo der Name Jahu vorkommt, die überarbeitende Hand Mosis anzuerkennen, hingegen da, wo Elohim steht, entweder unverarbeitete Reste alter Überlieferungen anzunehmen, oder zu denken, Moses habe absichtlich neben dem Namen Jahu da und dort den allgemeinern Elohim gesetzt. Wie aber hieraus ein Beweis gegen die Autorschaft Mosis gewonnen werden könne, ist nicht einzusehen, da in Beziehung auf die Genesis von jeher vorausgesetzt wurde, Moses habe Materialien benützt. b) Eine andere Verschiedenheit besteht darin, dass die Stätte der grossen Offenbarung in der Wüste nach dem Deuteronomium Horeb, hingegen nach den frühern Büchern grösstentheils Sinai heisst. Allein eben der Umstand, dass bereits im Exodus diese Örtlichkeit (33, 6. Vgl. 3, 1. 17, 6.) mitunter Horeb genannt wird, hebt den vermeintlichen Widerspruch. Horeb scheint der Gesammtname für alle drei Gipfel des Berges der Offenbarung, Sinai der Name für die mittlere Höhe zu sein. Da Moses bei der Abfassung des Deuteronomium dem Sinai ferner war, als bei den Thatsachen der frühern Bücher, so ist der allgemeine Name Horeb in jenem angemessen. c) Wenn die Priester im

[1]) Schon Pardes Rimmonim weist den Namen Elohim mehr der schöpferischen, Jehovah der erlösenden, lehrenden, heilenden Thätigkeit Gottes zu. Cabbal. den. I. S. 101 und 398.

Deuteronomium Leviten, oder Leviten-Priester genannt werden, so ist damit keineswegs eine von den frühern Büchern abweichende Anschauung über die Hierarchie ausgesprochen. Dadurch, dass im Deuteronomium auch die Priester öfters schlechtweg Leviten genannt werden, ist die Überordnung der eigentlichen Priester über die Leviten im engern Sinne nicht geläugnet, obwohl der Unterschied hier nicht hervorgehoben wird. Es war im Deuteronomium Grund vorhanden, denselben unerwähnt zu lassen. Es handelte sich hier lediglich darum, die Lajen an ihre Pflicht gegen den ganzen Clerus zu erinnern. Wenn ein katholischer Schriftsteller vom Clerus eines Landes spricht und darunter den Bischof so gut, wie den geringsten Subdiakon versteht, so will er damit den Unterschied des Ranges, welcher zwischen beiden stattfindet, nicht läugnen. Ein und derselbe Schriftsteller kann, wenn er den Bischof den Lajen gegenüber stellen will, ihn unter dem Namen Clerus mitverstehen. d) Einer der bedeutendsten scheinbaren Widersprüche zeigt sich zwischen Deut. 10. und Numeri 33. Nach der ersteren Stelle stirbt Aaron in Moserah im letzten Jahre des Zuges, während nach der andern die Israeliten im zweiten Jahre nach dem Auszuge Moserah berührt haben müssten. Ferner steht Moserah in Deut. 10. nach Bne Jakan, während es Num. 33. vor demselben erscheint. Allein welchen Grund haben wir, anzunehmen, dass an beiden Stellen von Einem und demselben Zuge die Rede sei? Entweder ist von einem Fluchtzuge die Rede, welcher wegen der Bestrafung des Götzendienstes bei dem goldenen Kalbe stattfand (Exod. 32, 28.), und der Tod Aarons ist moralisch zu deuten (vgl. Deut. 9, 20. Isai. 11, 4. Ps. 106, 28. 1 Sam. 25, 37. Exod. 10, 17. Offenb. Joh. 3, 1. 1 Joh. 3, 14. 5, 16 f.), oder es ist mit mehrern Rabbinen ein ähnlicher Fluchtzug am Ende des neununddreissigsten Jahres zu verstehen. [1])

Schwierige Stellen sind kein Grund, auf unversöhnliche Widersprüche und von diesen auf Unächtheit des Buches zu schliessen, worin sie vorkommen.

[1]) Raschi zu Deut. 10. Moses ben Nachman ed. Venet. 1545. f. 137. c. 1. Bechai, ed. Cracov. 1610. f. 214. c. 4. Nicol. Lyranus folgt ihnen. Vgl. Archiv für theologische Literatur. 1843. S. 313. Die einfachste Lösung besteht vielleicht darin, anzuerkennen, dass Moserah ganz nahe am Berge Hor liegt. So in der neuesten Schrift über den Zug der Israeliten von Unruh.

§. 12.

2) Erscheinungen im Pentateuche, welche unmittelbar der Meinung widersprechen sollen, dass Moses der Verfasser dieses Werkes sei. a) Sehr schwach und beinahe ganz aufgegeben ist der Einwurf, dass von Moses in der dritten Person die Rede sei. Man erinnere sich an die Commentarien von Cäsar. b) Die Ehrentitel, welche Moses im Pentateuche erhält, sind nicht der Art, dass sie Moses nicht zur Rechtfertigung gegen manchen niedrigen Argwohn kann selbst niedergeschrieben haben. So wird (Numeri 12, 7.) der Ausspruch Gottes: „Mein Diener Moses bewährt sich getreu in meinem Hause,“ den revolutionären, hochmüthigen Bestrebungen, welche sich im Volke rührten, entgegengestellt. Wenn Exod. 11, 3. bemerkt wird, Moses sei im Lande Egypten hochansehnlich gewesen, so wird eben nur ein Beispiel von der Umwandlung der Egyptier gegeben. Die Versicherung (Num. 12, 3.), Moses war der Geplagteste unter den Menschen, ist sicher kein grosses Selbstlob; wenn aber auch übersetzt wird: „der Sanfteste,“ so liegt nur eine Verwahrung darin. Was endlich Deut. 34, 10. steht, rührt ebenso wenig von Moses her, wie überhaupt der Schluss. c) Dass die Sprache des Pentateuchs im Ganzen als dieselbe erscheint, wie die im Buche Esra, welches doch tausend Jahre nach Moses geschrieben ist, kann nicht beweisen, dass der Pentateuch nach Moses geschrieben sein müsse. Allerdings giebt es Sprachen, welche sich in wenigen Jahrhunderten sehr stark verändern. (Man vergleiche die Sprache im Nibelungenliede mit jener bei Tauler und diese wieder mit dem gegenwärtigen Hochdeutsch.) Aber andere haben während ungefähr tausend Jahren keine stärkere Veränderung erlitten, als zwischen der Genesis und der Chronik sich zeigt. Man vergleiche das gegenwärtige Arabisch mit der Sprache des Koran, die Reden des heiligen Chrysostomus mit jenen des Demosthenes.

Da, wo eine klassische Literatur oder ein vielgelesenes Buch die Bildung des Volkes beherrscht, ändert sich die Sprache eines Volkes langsam.

Bei den Arabern trug der Koran wesentlich dazu bei, dass sich die Sprache erhielt und so erklärt eben die Existenz des Pentateuches im Volke Israel die Beharrlichkeit der Sprache bis zum Exile.

Der Pentateuch war im Wesentlichen seit Moses da; in Zeiten der Verwilderung wurde er mit dem Cultus vergessen, in Zeiten der Erneuerung trat er wieder hervor. Dass in den Zeiten des Verfalles auch die heilige Urkunde gefährdet war, ist natürlich, aber dass seit dem Auftreten der Propheten eine treue Sorgfalt über dem kostbarsten Zeugnisse aus dem Alterthum wachte, ist hinlänglich sicher.

Mit dem Schicksale des Pentateuchs ist zum Theile das folgende Buch „Josue" verbunden, zu welchem wir uns wenden.

§. 13.

Das Buch Josue hat allerdings seinen Namen zunächst davon, dass in demselben die Thaten des Nachfolgers Mosis erzählt werden. Aus dem blossen Namen dürften wir nicht schliessen, dass Josue der Hauptsache nach, dessen Verfasser sei. Allein wir sehen, dass aus der im Ganzen objektiv gehaltenen Erzählung Josue hervortritt und in der ersten Person von sich spricht (K. 5, Vers 1.). [1]) Ferner ist am Schlusse, nachdem die letzten Verhandlungen mit dem Volke berichtet sind, die Bemerkung hinzugefügt: „Und Josue schrieb diese Dinge in das Buch des Gesetzes Gottes." 24, 26. Wie wir hieraus ersehen, dass die Vervollständigung des „Gesetzes Gottes" ihm zukam, somit die obige Annahme vom Hauptabschlusse des Pentateuchs unter Josue auf einem bestimmten Zeugnisse ruht, so erfahren wir auch, dass er Ereignisse, welche seiner Regierungszeit angehörten, aufschrieb. Daher wurde in alter [2]) und neuer [3]) Zeit ziemlich allgemein Josue als Verfasser angenommen.

Wenn auch hier Elemente einer spätern Zeit erkannt wurden, so kam es darauf an, ob dieselben als kurze Ergänzungen, Erläuterungen, oder als unzertrennliche Bestandtheile des Ganzen müssten anerkannt werden. Im zweiten Falle könnte die Autorschaft Josues nicht aufrecht erhalten werden. Nun sind aber alle diese Elemente der Art, dass wir in ihnen ohne Zwang die ergänzende Hand eines Schriftstellers erkennen, welcher das

[1]) Die bescheidene Art, wie Josue ein „Diener Mosis" genannt wird, verräth ihn selbst als Schreiber. K. 1. Anf.

[2]) Im Talmud Baba bathra.

[3]) Huetius.

Werk Josues mit der eigenen Zeit in Verbindung brachte und darum wiederholt die Worte beifügte, dass diess und jenes Denkmal aus Josues Zeit noch bestehe, „bis auf den heutigen Tag." Vor allem ist bei solchen Bemerkungen im allgemeinen zu beachten, dass sie kein bestimmtes Maass der Zeitentfernung bilden. Josue konnte gegen das Ende seiner Regierung auf Dinge zurückblicken, die er erlebt hatte und von denen er sagen konnte, sie seien noch so bis auf diesen Tag.[1]) (K. 22, 3. 17.). Wir geben aber zu, dass einzelne dieser Bemerkungen nicht von Josue herrühren können (vgl. 5, 9. 7, 26. 13, 13. 14, 14. 15, 63. 16, 20.); wir werden hiemit anerkennen, dass die Urkunde von einem Spätern abgeschlossen wurde. Die Bemerkung K. 15, 63., wonach die Jebusiter Jerusalem noch inne haben, führt uns auf die Zeit des Glossators. Nach dem Tode Samuels hätte diese Bemerkung nicht mehr gemacht werden können. Demnach möchte wohl Abarbanel das Richtige getroffen haben, wenn er dem Propheten Samuel einen Antheil an der Abfassung dieses historischen Werkes zuschreibt. Bei dieser Annahme bildet das Citat aus dem Buche Jaschar (K. 10.) keine Schwierigkeit,[2]) auch das, was (K. 19, 47.) vom Zuge der Daniten gesagt ist, gleicht sich mit dem im Buche der Richter erzählten (Richter 18.) aus, denn die Abfassung von diesem gehört Samuel, wenn er hiemit als der Ordner und Vollender des ganzen Heptateuchs angenommen wird.[3]) Die Genauigkeit der Beschreibung der Austheilung ist auf jeden Fall ein natürlich nicht für sich entscheidendes, aber willkommenes Zeugniss für das Vorhandensein ursprünglicher Aufzeichnungen. Spätern Nacherzählern verschwimmen regelmässig die Örtlichkeiten. Eine willkommene Bestätigung würde der Inhalt des Buches Josue erhalten, wenn das, was Procopius in seiner Geschichte

[1]) Man vergleiche, wie der chinesische Kaiser Kanghi in einem öffentlichen Schreiben erzählt, er habe eine bestimmte Art Reis cultivirt und eingeführt, darum nenne man diesen Reis: „Kaiser-Reis." Huc, das chinesische Reich II. S. 191.

[2]) Das Josue 19, 27. genannte Kabul ist wesentlich vom Distrikte Kaul, 1 Kön. 9, 11. verschieden, wie schon Masius zeigt. Vgl. Fürst s. v. und bei Spätern öfter.

[3]) Der Name Heptateuch für die fünf Bücher Mosis, dann Josue und Richter wird vom heil. Hieronymus angewendet (Quaest. in libr. I. Chron. c. 2.) und findet sich in der Regel des heil. Benediktus c. 42. S. Ducange, s. v. heptaticus.

des Krieges Belisars gegen die Vandalen (Bell. Vandal. l. II. c. 10. ed. Dindorf Bonn. 1833. t. I. p. 450.) vorbringt, sich bestätigte. Dieser Geschichtschreiber sagt, ein Theil der von Josue überwundenen Canaaniter hätte sich nach Afrika gewendet und verschiedene Niederlassungen gegründet. Unter anderm hätten sie in einer numidischen Stadt, welche jetzt Tigisis (*Τίγισις*) heisse, ein Fort (*φρούριον*) gebaut. Da fänden sich zwei Säulen (*στῆλαι*) aus weissem Stein hart an der grossen Quelle, worauf mit phönizischen Buchstaben in phönizischer Sprache zu lesen sei: „Wir sind Jene, die da flohen vor dem Angesichte des Räubers Jesus, des Sohnes von Nave.“ [1])

Die Sache liess sich schon darum früher nicht näher untersuchen, weil mehrere Gelehrte, sogar Gesenius, annehmen, die von Procopius genannte Stadt Tigisis sei das mauritanische Tingis d. h. das heutige Tanger gegenüber von Gibraltar. Ein historisch gebildeter Reisender der jüngsten Zeit, machte bei seinem Besuche Tangers und der Ruinen des alten Tingis auf diesen Irrthum, welcher in verschiedene Werke übergieng, aufmerksam und zeigte, [2]) das Tigisis des Procopius sei im Tidshes des Ibn Haukal wieder zu erkennen, der in Tidshes (besser Tidshis) ausser der Quelle Tabudah noch einer grossen herrlichen Quelle mitten in der Stadt gedenke. Nach der genauen Angabe von Albekri und seines neuen Herausgebers [3]) ist Tidshis und damit auch Tigisis südöstlich von Constantina im östlichen Algerien zu suchen und von dorther der nähere Aufschluss zu erwarten.

§. 14.

Auch das Vorhandensein des Buches Josue bei den Samaritanern spricht für das hohe Alter desselben. Allerdings ist es sehr stark interpolirt und vermehrt, indem es zur Basis für die ganze alte Geschichte der Samaritaner gemacht wurde;

[1]) *Ἔνθα στῆλαι δύο ἐκ λίθων λευκῶν πεποιημέναι ἄγχι κρήνης εἰσὶ τῆς μεγάλης, γράμματα φοινικικὰ ἐγκεκολαμμένα ἔχουσαι τῇ φοινίκων γλώσσῃ λέγοντα ὧδε, ἡμεῖς ἐσμεν οἱ φυγόντες ἀπὸ προσώπου Ἰησοῦ τοῦ λῃστοῦ υἱοῦ Ναυῆ.*

[2]) Wanderungen durch die Küstenländer des Mittelmeeres von Dr. Barth 1849. S. 48.

[3]) Abou - Obeid - el - Bekri Description de l'Afrique Septentrionale Text Algier 1857. S. 63. 53. Übersetzung von B. de Slane. Paris 1859. S. 131. 150.

was wir jetzt besser beurtheilen können als früher, da die meisten Gelehrten sich mit einer Inhaltsübersicht begnügen mussten, während wir jetzt das ganze Werk in der Urschrift mit Übersetzung und Commentar vor uns haben. (Chronicon Samaritanum, arabice conscriptum, cui titulus est Liber Josuae. Ed. Th. G. I. Juynboll. Lugd. Bat. 1848. 4. Der gegenwärtigen, unter mohammedanischen und andern Einflüssen mannigfach ausgeschmückten und arabisch geschriebenen Chronik liegt eine ältere samaritanische Recension zu Grunde. S. Juynboll. S. 72 ff.) Zugleich beweist aber auch der interpolirte Zustand des Buches Josue, dass die Samaritaner darin nicht eine unantastbare göttliche Urkunde sahen, wie im Pentateuche, welcher, einzelne Varianten abgerechnet, ganz denselben Text darbietet, wie der jüdische.

Früh muss also hinsichtlich der Bücher Mosis jener Grundsatz herrschend gewesen sein, welchen Flavius Josephus für alle zu seiner Zeit durch Propheten als heilige Schriften erklärten Werke ausspricht:

„Es ist augenscheinlich, auf welche Art wir den eigenen (vorher bezeichneten) Schriften Glauben schenken. Denn obwohl so lange Zeit verflossen ist, hat doch Niemand gewagt, etwas hinzuzusetzen, oder etwas wegzunehmen oder daran zu verändern. Vielmehr ist es sogleich von der Geburt an allen Juden eingeimpft, sie für Gotteslehre zu halten und darauf zu bestehen und dafür mit Freuden zu sterben, wenn es nöthig wäre.“ [1])

[1]) Jos. contr. Ap. I. 7. vgl. Euseb. H. E. l. 10. p. 103. Der Termin, von welchem Josephus ausgeht, wenn er sagt: trotzdem, dass so lange Zeit verflossen sei, habe Niemand gewagt, zu mehren, oder zu mindern, oder zu ändern, ist in Beziehung auf alle Bücher ausser dem Pentateuch die Zeit Esra's. Vgl. Deut. 4, 1. 13, 1.

Fünfter Abschnitt.

Kampf der mosaischen Offenbarung mit der phönizisch - babylonischen Religion. Von Josue bis Cyrus.

K. I. Die Zeit der Richter.

A. Der heidnische Einfluss der Canaaniter.

§. 1.

Es würde uns unbegreiflich bleiben, wie die Israeliten den Sieg über die Heere der Canaaniter leichter gewannen, als über deren heidnische Religion, wenn wir uns nicht so viel als möglich in die ganze Erscheinung jenes Heidenthums zurückversetzen würden. Wir können uns zwar kein vollständiges Bild von der Religion der Canaaniter und der andern Völker zwischen dem Nil und Euphrat machen; aber doch ist uns in der Bibel selbst und in den spätern Nachrichten von Griechen und Römern so viel davon erhalten, dass wir die Grundzüge derselben mit ziemlicher Sicherheit erkennen. Die hierauf bezüglichen Belehrungen aus dem Alterthume sind so fleissig zusammengestellt, [1]) dass über den Einfluss dieses Systems ein Urtheil sicher und leicht zu fällen ist. Folgende fünf Momente fassen die hauptsächlichsten Reize zusammen, wodurch die Religion der Phönizier, Syrier und Babylonier den Israeliten in der Art gefährlich wurde, wie wir es im Laufe von ungefähr neunhundert Jahren sehen werden.

§. 2.

Das alte Heidenthum Canaans war zunächst dadurch reizend, dass es mit einer reichen Fülle vorgeblicher Geheim-

[1]) Die Forschungen von Selden de diis Syris, London 1617, von Münter über die Religion der Babylonier und Karthager, sind revidirt und erweitert in den bereits oben angeführten: Untersuchungen über die Religion und Gottheiten der Phönizier. Von Dr. F. C. Movers. Bonn 1841.

wissenschaft den Vorwitz des Menschen zu befriedigen schien und die Phantasie mit einer unabsehbaren Menge von Gauckelbildern belustigte. Wie in einem Zauberspiegel wurden dem Menschen die geheimnissvollen Fäden gezeigt, welche Leben von den Sternen zu den Pflanzen und von diesen zu den Thieren leiten; das Geheimniss der Mannigfaltigkeit in der Natur schien sich vor der Lehre von den Kräften der Steine und Bäume zu enthüllen und die Gegensätze hienieden durch die Lehre von einem himmlischen Gegensatz zwischen Stern und Stern, zwischen Gottheit und Gottheit aufzuklären. Gegenüber diesem glänzenden Kram schillernder Gaben vorgeblicher Offenbarung im Heidenthum war die mosaische Offenbarung arm; sie beantwortete nur wenige Fragen des Vorwitzes, sie begnügte sich, lebendigen Glauben an einen Gott zu gründen, von welchem allein die Lösung aller Fragen über die geheimnissvolle Welt der Kräfte erwartet werden konnte, der aber zu geistig war, um die verwöhnten Wünsche einer lüsternen Phantasie zu befriedigen. Ferner bot das Heidenthum und vorzüglich jenes, welches die Israeliten zunächst umgab, die reichlichste Gelegenheit zur Übung mannigfachen Aberglaubens. Die Meinung, sich der Kräfte der Natur auf mühelose Weise bemächtigen, durch irgend welche Worte oder Bewegungen die Elemente sich dienstbar machen zu können, musste einen um so verführerischeren Reiz ausüben, je schwieriger es der Sinnlichkeit war, die vorzüglichste Wirkung der ächten Offenbarung zu würdigen.

Die Bäume wurden durch Zauberkunst für die dem canaanitischen Aberglauben Ergebenen zu Dolmetschern der Zukunft, die Stimme der Vögel, das Schreien der Hausthiere wurde zur klaren Göttersprache; die Elemente erhielten gewissermassen eine Seele, im Knistern der Flamme sprach das Feuer, im Rieseln der Quelle das Wasser, im Zug der Wolken die Luft zum Menschen, selbst die stumme Erde kam in heiligen Höhen dem Menschen bedeutsam entgegen. Durch Knotenknüpfen, Zeichenschreiben, Pfeilestecken, wie durch Liebestränke konnte in das Geschick anderer Menschen eingegriffen werden; einzelne Theile von Menschen oder Thieren, wie Haare, Nägel, bauten Wunderbrücken, um dem langsamen Laufe der Natur vorzüglich im Zerstören stolz voranzueilen.

Ein drittes Moment bildete die geistig-sinnliche Befrie-

digung, welche der Götzendienst in seinen Festen und Opfern darbot. Namentlich war der Cult des Adonis (Thammus) und jener der phönizischen Venus (Astarte) durch Alles ausgezeichnet, was die Sinne einnehmen kann. Eine sehr zahlreiche höhere und niedere Priesterschaft diente diesem Götzendienste, um ihm bei Festzügen und andern Feierlichkeiten Glanz und Ansehen zu verleihen. Als viertes Reizmittel, dem sicher eine nicht geringe Kraft zugeschrieben werden darf, muss der Dienst der Wollust betrachtet werden, welcher vielfach und zwar ohne Scheu mit dem Götzendienste vereint war. Schaaren von Mädchen wurden für den Dienst der Venus an den bedeutenden Tempeln der Naturgöttin unterhalten;[1]) und ausserdem war unter dem Vorwande der Götterverehrung noch mancher Gebrauch eingeführt, welcher die tiefste Entsittlichung des abergläubischen Volkes ausdrückte, aber auch ein starkes Band der Anhänglichkeit an das Reich dieses Wahnes bildete. Wir begreifen so die bis zum Eckel wiederholten Ausdrücke der Propheten von der Unzucht der heidnischen Israeliten; immerhin mag damit öfters nur bildlich ausgesprochen sein, dass das Volk Israel, mit welchem sich Gott bräutlich verlobt, ja verehlicht habe, ihm durch Unglaube und Aberglaube untreu geworden sei; aber die Schilderungen von der Buhlerei der Israeliten in ihrem Götzendienste sind zu grell, zu oft wiederholt und andererseits tritt im phönizisch-babylonischen Götzendienste gerade dieses Moment zu sehr hervor, als dass wir die Beziehung hierauf in den Reden der Propheten verkennen könnten. Jedenfalls bildete die Ungebundenheit der Sitten im Kreise der canaanitischen Götterverehrung sicher eine mächtige Versuchung für die Israeliten. Endlich aber waren selbst die bluttriefenden Weihungen und die Menschenopfer, die wir oben als die Hauptverschuldung der canaanitischen Stämme erkannt haben, auch ein Reiz, und vielleicht der stärkste. Wer sich einmal dem Aberglauben hingegeben und zugleich der Ausschweifung gehuldigt hat, für den gibt es auch eine blutige Wollust der Selbstzerstörung und des Mordes. Die wollüstigsten Tyrannen sind auch die grausamsten gewesen. So finden wir mit der dionysischen Lärmlust bei den Festen der syrischen Naturgöttin auch die Blutbegeisterung abergläubischer Jüng-

[1]) Sie heissen in der Schrift קדשות Geweihte.

linge zur Selbstverstümmelung. Neben diesem Reiz der verwüsteten Natur ist ein zweiter in Anschlag zu bringen, welcher aus dem Kampfe des bessern Grundwesens im Menschen gegen das Bewusstsein schwerer Schuld zu erklären ist. Je schwerer die Klage des Gewissens, desto grösser der Drang zu grossen Bussübungen. Die sonstige Verirrung in heidnischer Ausschweifung vorausgesetzt, konnte selbst der wahre Glaube an die Nothwendigkeit einer Sühne für jede Schuld die erschütterte Seele zu Menschenopfern zu treiben scheinen, wenigstens zu Selbstopfern. Endlich konnten die Menschenopfer und jene blutigen Tänze und Orgien, womit canaanitische Feierlichkeiten öfters ausgestattet waren, als ein Mittel erscheinen, den Zorn der beleidigten Götter zu besänftigen. So übten Furcht und Hoffnung ihren mächtigen Einfluss aus, um die Menschenopfer wünschenswerth zu machen, [1]) und so ist es zu erklären, dass die Israeliten eine wahre Leidenschaft zu haben schienen, ihre Kinder dem glühenden Moloch zu opfern. [2]) Diese Opfer waren gleichsam ein schwindelnder Abgrund; wer ihm mit bereits eingenommenen Sinnen nahte, stürzte auch sehr leicht hinein.

§. 3.

Im ganzen Verlaufe der Epoche der Richter tritt Ein heidnisches System gegen die Religion Israels auf, das wir das phönizisch-babylonische nennen können; es ist indess verschieden, nach der verschiedenen Auffassung bei den einzelnen Nationen, welche zwischen Nil und Euphrat wohnten. Indem der Reihe nach die bedeutendsten dieser Völkerschaften sich Canaans zu bemächtigen suchten, so rieb sich nach und nach dieses ganze Heidenthum an Israel. Die erste heidnische Invasion ging von weiter Ferne aus. Wie zur Zeit Abrahams Fürsten vom Euphratlande in Canaan einfielen, so übte einige Zeit nach Josue's Tode Cuschan Rischathaim, König von Meso-

[1]) S. das Beispiel vom Könige von Moab 2 Kön. 3, 27.

[2]) Das Opfern der Kinder ist nicht zu verwechseln mit dem Durchführen durch's Feuer (העביר באש). Letzteres war eine abergläubische Ceremonie, welche dem Kinde nützen sollte. Das Feuer sollte ihm allerlei böse Einflüsse wegreinigen.

potamien (Aram Naharajim), tyrannische Gewalt über Israel aus (3, 8.). Später traten an die Stelle dieser fremden Bedrücker näher gelegene Feinde, auf der Ostseite die Moabiter und westlich die Philister. Noch tiefer griff die Herrschaft der nördlichen Canaanäer ein, etwa hundertfünfzig Jahre nach Josue's Tode. Ebenso fühlbar wurde die Herrschaft eines grossen kriegerischen Nomadenvolkes, welches sich aus der arabischen Wüste nach Palästina wendete, nämlich die der Midjaniten. Als diese fremden Feinde verjagt waren, erhoben sich die Ammoniter von Osten, die Philister aber von Westen. Die letztern Feinde erstarkten immer mehr — hundertfünfzig Jahre lang, von etwa 1200 v. Chr. bis 1050 blieben sie in einer feindlichen und zugleich meistens siegreichen Stellung gegen die Israeliten.

B. Sendung der Richter.

§. 4.

So stand also den Israeliten ein mächtiger Einfluss fremder Völker gegenüber, welcher zunächst ihre Religion und damit auch ihre Nationalität bedrohte.

Sie unterlagen diesem Einflusse oft und mussten ihm unterliegen, da alle Stämme, besonders die nördlichen, stark mit Urbewohnern Canaans gemischt blieben, wie uns sogleich das erste Kapitel des Buches der Richter näher auseinandersetzt. Gemischte Ehen gegen den Buchstaben und Geist des mosaischen Gesetzes waren die natürliche Folge dieses Zusammenwohnens (3, 6.), und daraus entstand Theilnahme am canaanitischen Götzendienste. „Und die Kinder Israels thaten das Böse in den Augen des Ewigen und vergassen den Ewigen, ihren Gott, und dienten den Baalim und den Ascherot“ (3, 7.). „Und die Kinder Israels fuhren fort, das Böse in den Augen des Ewigen zu thun und sie dienten den Baalim und Aschtarot und den Göttern von Syrien und den Göttern von Sidon und den Göttern Moabs und den Göttern der Pelischtim und verliessen den Ewigen und dienten ihm nicht“ (10, 6.).

Die Geschichte von ungefähr vierhundert Jahren, d. h. vom Tode Josue's bis auf Samuel, vergegenwärtigt uns mehrfache Hingebung der Israeliten an die Religion bald dieser bald jener heidnischen Nachbarn. Wäre nicht mit der Annahme des Götzendienstes jedesmal die Auferlegung eines Joches schwerer

Fremdenherrschaft verbunden gewesen, so würde nach dem Gange der reinmenschlichen Schicksale unfehlbar die Offenbarung vom Sinai jenen Einflüssen unterlegen sein. Glücklicher Weise lehrte der Druck der heidnischen Feinde die Israeliten um Erlösung beten, „die Kinder Israels schrieen zum Ewigen.“ So war die Gotteshülfe, die zunächst in Erweckung mächtiger Führer oder Richter bestand, nicht gewaltsam und ohne Mitwirkung des freien Verlangens des Volkes eingeführt. Die Erweckung der Richter stellt die Führung Gottes zur freien Durchbildung der Offenbarung in der wildbewegten Zeit des grobsinnlichen Einflusses der alten Heiden-Religion dar.

Die Stellung und Macht dieser Richter war verschieden. Nicht Wahl, nicht Erbfolge führte sie zum Besitze ihrer Gewalt, sondern sie traten selbst auf, getrieben von Vaterlandsliebe und geführt vom Geiste Gottes; zum Theile durch bestimmte wunderbare Erscheinungen berufen. Ihre Würde war nicht erblich; Gideon verschmäht die ihm angebotene erbliche Königswürde (Richt. 8, 23.) und sein Sohn Abimelech kann die Anmassung tyrannischer Gewalt nur kurz aufrecht halten (ebend. 9, 10.).

Ihre nächste Aufgabe war Sicherung des freien Bestehens der hebräischen Nation, dann auch Abwehr innerer Auflösung durch Schlichtung solcher Händel, welche die Einheit des Volkes zu stören drohten. Ihre kriegerische Wirksamkeit galt der ganzen Nation, die mitunter zur Theilnahme am Kampfe eingeladen worden war; doch traten wohl nie alle Stämme im Kampfe gegen die Feinde auf; die Fälle, welche uns näher geschildert sind, zeigen uns nur einen oder zwei Stämme unmittelbar thätig; doch erhält Gideon von den Ephraimiten drohende Vorwürfe darüber, dass er sie nicht gerufen habe zum Kampfe gegen Midjan (8, 1. ff.), und später entsteht sogar wegen Übergehung beim Kampfe ein Krieg zwischen den Bewohnern von Ephraim und Gilead, welcher mit solchem Nachdrucke geführt wurde, dass von Seiten der Ephraimiten 42,000 Mann fielen (12, 6.).

Indem das Auftreten aller kriegerisch bedeutenden Richter zugleich als Abhülfe einer durch Götzendienst herbeigeführten Unordnung dargestellt ist, so müssen wir uns nach den Siegen der Richter immer auch eine Zeit der religiösen Erneuerung vorstellen.

§. 5.

Man darf sich indess nicht denken, dass der Einfluss der Richter so weit reichte, eine geordnete Verfassung aufrecht zu halten. Nur am Anfange dieser Zeit, unmittelbar nach dem Tode Josue's, bestand jenes Collegium, welches Moses gebildet hatte, und wovon wir in der letzten Zeit im Synedrium eine Wiederholung finden (Richt. 21, 15.). Wie lange dasselbe fortbestanden habe, sagt die Schrift nicht; nur so viel bemerkt sie, die Zeit der Fortdauer dieses hohen Rathes sei eine lange und gesegnete gewesen, indem die Männer, welche an der Spitze des Volkes standen, „gesehen hatten jede grosse That des Ewigen, die er für Israel gethan“ (2, 7.).

Indess entnehmen wir aus dem Folgenden mit ziemlicher Sicherheit, dass diese geordnete Regierung nicht über ein Menschenalter nach Josue gedauert habe: „Es entstand ein anderes Geschlecht, das nicht kannte den Ewigen und auch nicht die That, die er für Israel gethan hatte“ (Richt. 2, 10.). Nur der sinnlich überwältigende Eindruck der Thatsachen der sinaitischen Offenbarung hatte jene Hingebung aller Einzelnen an einen gemeinsamen Gerichtshof herbeigeführt, welche wir am Anfange sehen; durchgelebt und zum Bedürfnisse geworden, war diese einigende Form der Verfassung so wenig, als die Offenbarung selbst.

Sobald also die sinnlich imponirende Nähe der Gottesthaten aufhörte, machte sich die That des Eigenwillens in der Zersplitterung der Macht kund.

Der Verfasser des Buches der Richter kennzeichnet jene Zeit mit den Worten: „In jenen Tagen war kein König in Israel, ein Jeglicher that, was gut war in seinen Augen“ (Richt. 21, 25. Der letzte Vers des ganzen Buches). Ohne das Bindemittel der Religion würden die Israeliten ohne Zweifel nach der Eroberung Canaans entweder als Nation erloschen sein, oder sie hätten sich in freie Stämme zersplittert, ungefähr wie die Beduinen. Auch die Richter wirkten auf Einigung der Nation vorzüglich nur durch die religiöse Seite ihrer Erscheinung.

Indessen, wenn von Religion im Zeitalter der Richter die Rede ist, so muss man nicht erwarten, dass in diesen Jahrhunderten des Faustrechts die mosaische Lehre und Gesetzgebung alles Leben durchdrungen habe. Die mosaische Offen-

barung war dem Boden des israelitischen Volkslebens anvertraut, wie das Saamenkorn dem Acker; es musste versinken im Boden, musste gähren und scheinbar sterben, bis es sprossen und Blüthen treiben konnte.

C. Religiöser und sittlicher Zustand des Volkes.

§. 6.

Es wäre eine kindische Vorstellung, wenn man sich die Ausübung der Religion unter den Richtern ungefähr so denken würde, wie sie im Zeitalter Hillels, ein Menschenalter vor Christus, war. Das mosaische Gesetz war vollständig gegeben, aber es war sehr natürlich, dass es noch lange nicht die Seele des Volkslebens werden konnte. Allerdings fehlt es nicht an Zeugnissen von Beobachtung des mosaischen Gesetzes. Siloh, wo Josue die Stiftshütte mit der Bundeslade aufgestellt hatte (Jos. 18, 1. 8. 9. 10. 19, 55. 21, 2. 22, 9. 12.), und Bethel, wo sie zur Zeit des benjamitischen Vertilgungskrieges war, ist ein Einigungspunkt des Volkes (20, 26. 21, 24.). In einer grossen Angelegenheit des ganzen Volkes wurde Pinehas, Sohn des Eleasar, Enkel Aarons, angegangen, Gott — durch das Ephod — zu befragen (Richt. 20, 27.).

In den folgenden wilden Zeiten kommen öftere Erinnerungen an die Erlösung aus Egypten und die Führung durch die Wüste vor. Nicht nur im Liede der Deborah wird die Befreiung Israels gefeiert (K. 5.), sondern es tritt vor Gideon ein Prophet auf, welcher im Namen Gottes sagt: „Ich habe euch heraufgeführt aus Egypten und euch aus der Sklaverei gebracht" (6, 8.). Gideon hat durch die Erzählung der Väter ebenfalls Kenntniss von der Befreiung aus Egypten (6, 13.), und er will, dass das unmittelbare Königthum Gottes in Israel gelte (8, 23.). Jephte, obwohl ein roher Kriegsmann, zeigt eine sehr genaue Kenntniss von den letzten Ereignissen des Zuges Mosis (11, 15 ff.). Ist auch beim Überblicke über die stürmischen Kämpfe jener Zeiten von religiösen Handlungen wenig die Rede, so wird doch oft vom Gebete geredet, womit sich das bedrängte Volk zu Gott gewendet habe (3, 9. 15. 4, 3. 10, 10.). Da auf dieses Gebet des Volkes zum Theile eine Antwort Gottes erfolgte (10, 11.), so kann man dieses „Schreien" der Israeliten zu Gott nur von einem Gebete bei religiösen Versammlungen

vor der Stiftshütte verstehen, wo der Hohepriester nach mosaischer Anordnung durch das Ephod Gott befragen konnte.

Wir sehen zur Zeit Eli's, von wo an ein neuer Berichterstatter auftritt, welcher anfangs vorzüglich das geistige Leben des Volkes berücksichtigt, die Andächtigen Israels zahlreich nach Siloh pilgern, um dort Opfer zu bringen, trotzdem, dass die Söhne Eli's ihr priesterliches Amt greulich schändeten (1 Sam 1 und 2.).

Einzelne Zeugnisse von Andacht sind das Gelübde von Jephte (11, 30 ff.), das freilich unüberlegt gemacht war, dann der Eltern des Simson, wonach dieser schon im Mutterschoosse zum Nasiräer bestimmt wurde (13, 3 ff.), und endlich der Mutter Samuels (1 Sam. 1.).

Es fehlte also keineswegs an religiösem Leben. Die Wunder im Leben Gideons und Simsons waren geeignet, diese Funken von Religiosität mehr anzufachen; namentlich die Engelserscheinungen, verbunden mit einer Verzehrung der Opfer durch Flammen vom Himmel (6, 21. 13, 20.) und die Befeuchtung und Trockenheit vom Vliesse Gideons (6, 37 ff.).

Aber all diess reichte nicht hin, eine durchdringende ächt religiöse Bildung herbeizuführen. Neben den Äusserungen einer gesetzlichen Frömmigkeit lief auch die einer verirrten her. Sogleich in der ersten Zeit sehen wir einen Separatcult vor einem gegossenen Bilde zuerst in Ephraim, dann in der Daniten-Colonie am Libanon: „All die Tage, da das Haus Gottes in Siloh war“ (18, 31.), und Gideon selbst machte sich eines ähnlichen Separatismus schuldig, indem er aus der reichen Beute der Midjaniter sich ein Ephod bereiten liess (8, 27.).

§. 7.

Wie das Bekenntniss der Religion und deren Kenntniss in jener Zeit des rohesten Kampfes unmöglich sich zur geistigen Durchbildung der Gotteserkenntniss steigern konnte, sondern bei der Erinnerung an die vorzüglichsten Thaten der Offenbarung, beim Bittgebete in der Noth und bei vorübergehend geübten Cultushandlungen stehen blieb, so konnte auch die Sittlichkeit keinen hohen Grad der Ausbildung erreichen. Wir sehen an Niemanden aus dieser Zeit eine höhere Sittlichkeit, als an den Richtern selbst, sie sind der persönliche

Ausdruck des Äussersten, was die Nation in Erstrebung eines gottgefälligen Wandels erreicht hat. Wir finden aber an ihnen nur Soldatentugenden. Indem der Gegensatz gegen den Willen Gottes sich in jener Zeit vorzugsweise durch das Treiben der heidnischen Nachbarn Israels darstellte, musste der Kampf mit diesen Feinden auch die Hingebung an den Willen Gottes, also die Frömmigkeit darstellen. Der Krieg wurde Religionssache, wenn nur im Allgemeinen die Absicht ausgesprochen war, die Widersacher der wahren Religion zu züchtigen. Der Ehrenname Gideons, Jerubbaal, d. h. Baals-Bekämpfer, drückt im Wesentlichen die Tugend aller lobwürdigen Richter aus (6, 32.). Dass sich unter solchen Umständen an den Tugendvorbildern dieser Zeit List, herbe Strenge, Rachelust und andere den Krieg begleitende Fehler finden, darf nicht auffallen. Indem die Schrift dieselben ohne alle Verhüllung zu erkennen giebt, erreicht sie ihre Absicht, uns die wilde Gährung jener Zeiten zu vergegenwärtigen und uns zu sagen, was es kostete, bis die göttliche Vorsehung die freie Einwilligung der Menschheit zur freien Überwindung des finstern Naturcultes führen konnte. Dass in diesen Zeiten die ehelichen Verhältnisse nicht sehr geordnet waren, versteht sich von selbst und wird uns durch Gideons Beispiel (8, 30.) und durch Simsons Leben (14, 20. 15, 2. 16, 1. 4.) dargestellt. Nichts vergegenwärtigt uns überhaupt so vollständig den Geist der spätern Richterzeit, wie die Züge aus dem Leben Simsons; in ihm zeigt sich, was die Zeit in religiösen Äusserungen vermocht und zugleich, was sie den höhern Forderungen der Sittlichkeit schuldig blieb. Er ist ewiger Nasiräer, schon im Mutterschoosse zu dieser Würde bestimmt (13, 3.), und geniesst durch die treue Beobachtung dieser Weihe einen übernatürlichen Grad von Kraft (16, 17. 19.). Aber Gewaltstreiche, listige Überraschung der Feinde und die Derbheiten eines Freibeuterlebens sind ihm nicht fremd. Wir dürfen ihn wohl mit dem Cid der spanischen Geschichte vergleichen; obschon beide Helden mehr als zweitausend Jahre auseinander liegen und durch weite Lande getrennt sind, stehen sie sich doch innerlich nahe wie Zwillingsbrüder; der eine kämpft mit den Philistern, der andere mit den Mohren [1]), beide auf

[1]) Das Gedicht vom Cid. In der Versweise des altspanischen Originals zum erstenmal in das Deutsche übertragen von O. L. B. Wolff. Jena 1850.

ähnliche Weise. Die Vergleichung beider Helden kann uns über die Langsamkeit des religiösen Fortschrittes ganzer Völker belehren. Das Christenthum war schon viele Jahrhunderte in Spanien gewesen, und doch konnte sich sein innerliches Leben noch in der Zeit der Kreuzzüge selbst in seinen grössten Helden nur dürftig darstellen. Staunen wir also nicht darüber, dass wir auf die Zeit Mosis eine solche folgen sehen, wie die der Richter ist. In derselben Zeit tritt uns zwar in der Geschichte der Ruth mancher zarte Zug aus einem freundlichen Stillleben mildernd vor die Augen, doch ist auch jene Handlung, welche Alles entscheidet (Ruth 3, 7 ff.), sehr derb.[1]

D. Schlussbemerkungen über die Dauer der Richter-Periode und das Buch der Richter.

§. 8.

Die Dauer der Zeit der Richter lässt sich nicht genau bestimmen. Allerdings finden sich einzelne chronologische Bemerkungen in jenem Buche, welches den Namen der Richter führt und ihre Geschichte darstellt, aber diess reicht nicht hin, die ganze Zeitdauer mit Sicherheit zu berechnen. Folgende Übersicht lässt die Hauptangaben überblicken:

I. Dienstbarkeit unter Cuschan Rischataim acht Jahre. Richt. 2, 7. 10. 3, 6 ff.
Der Richter Othniel schafft Ruhe auf vierzig Jahre. Ebend. 3, 9 ff.

II. Der Moabite Eglon tyrannisirt achtzehn Jahre. Ebend. 3, 12 ff. Ehud schafft Ruhe auf achtzig Jahre. Ebend. 3, 30. Samgar tödtet sechshundert Philister mit einem Ochsenstachel. Ebend. 3, 31.

III. Die Canaaniter, besonders in Nordpalästina, herrschen zwanzig Jahre. Ebend. 4, 3. Barak und Deborah schaffen Ruhe auf vierzig Jahre. Ebend. 5, 31.

IV. Herrschaft des Beduinenvolkes der Midjaniten sieben Jahre. Ebend. 6, 1 ff.

[1]) Das Treiben des ausgearteten Sohnes von Gideon, Abimelech, welcher einen Theil der Juden längere Zeit tyrannisirte (K. 9.), kann als eine vom Volke verabscheute Sache die Zeit selbst eben so wenig charakterisiren, als der Mord, welchen er auf einmal an siebenzig Brüdern vollbrachte.

Gideons Heldenthaten bringen vierzigjährige Ruhe Ebend. 8, 28.

Despotismus von Abimelech, einem Sohne des Gideon. K. 9. Der Richter Thola diesseits und Jair jenseits des Jordans. Ebend. 10, 2. 3.

V. Druck der ostjordanischen Stämme durch die Ammoniter dreihundert Jahre nach Moses. Ebend. 11, 26. Dauer der ammonitischen Oberherrschaft achtzehn Jahre. Ebend. 10, 8.

Jephte's kühne Heldenthaten. Er ist sechs Jahre lang Richter. Ebend. 12, 6. Nach ihm Ebsan sieben Jahre. Ebend. 12, 9 ff. Elon zehn Jahre. Ebend. 12, 11. Abdon zwölf Jahre. Ebend, 12, 12 ff.

VI. Übermacht der Philister. Simsons Abenteuer. K. 13. 14. 15. 16.

In diese Zeit fällt Ruths Geschichte.

Eli leitet Israel als Richter vierzig Jahre lang. Auf ihn folgt Samuel.

Wenn man nun die im Buche der Richter angegebene Zeitdauer der einzelnen Unterdrückungen und der Ruhe unter den Richtern aller Epochen bis auf Eli addirt, so erhält man die Summe von dreihundertneunzig Jahren. Diese Zahl kann aber nicht richtig sein; denn von Eli auf Samuel sind vierzig Jahre (1 Sam. 4, 18.); von Samuel auf David ebenfalls vierzig Jahre (? Apstg. 13, 21.); von David auf Salomoh wieder vierzig Jahre (1 Kön. 2, 11.); von Salomoh's Thronbesteigung bis zum Tempelbau sind vier Jahre (1. Kön. 6, 1.). Von dem Auszuge aus Egypten bis zur Vertheilung Canaans durch Josue sind sechsundvierzig Jahre verstrichen. Demnach hätten wir fünfhundertfünfzig Jahre vom Auszuge aus Egypten bis zum Bau des salomonischen Tempels. Dabei sind aber noch zwei Epochen ganz übergangen, weil sich über dieselben in der Schrift keine bestimmten Angaben finden, nämlich 1) die Zeit von der Vertheilung des Landes bis zum Tode Josue's (im hundertundzehnten Jahre seines Alters), 2) die Zeit vom Tode Josue's bis zur Invasion Cuschan Rischataims. Die Regierung des noch von Moses eingesetzten hohen Rathes dauerte lange (Jud. 2, 7. Vgl. Jos. 24, 31. 23, 1.). Nimmt man jede dieser beiden Epochen zu einundzwanzig Jahren an, so wären zwischen dem Auszuge aus Egypten und dem Tempelbau fünfhundertzweiundneunzig Jahre verflossen. Nun haben wir in 1 Kön. 6, 1. eine chronologische Bestimmung, wonach vom Auszuge aus Egypten bis zum Tempelbau

vierhundertachtzig Jahre verflossen wären. Die grosse Verschiedenheit zwischen dieser Angabe und dem Ergebnisse der obengenannten Einzelbestimmungen hat einige Gelehrte veranlasst, die ebenangeführte Stelle im ersten Buche der Könige zu verändern und statt vierhundertachtzig Jahre, vielmehr fünfhundertzweiundneunzig Jahre zu lesen. So schon Flav. Jos. (Antiq. 8, 3. 1. Anderwärts weicht er hievon wieder ab). Viel einfacher ist es, sich an den Umstand zu halten, dass die oben aufgezählten Richter nicht durchaus nach, sondern theilweise auch neben einander gewirkt haben. Man hat sich also der Addition der einzelnen Daten zu enthalten und mit ungefährer Bestimmung der Zeitdauer zu begnügen. Die Zeit der Richter ist eben auch dadurch von Seite ihrer Verwirrung gekennzeichnet, dass sie sich aller chronologischen Fixirung entzieht. [1])

§. 9.

Gleichwohl ist diese Zeit uns wichtig. Keine andere vergegenwärtigt uns klarer die langmüthige Liebe der göttlichen Führung. Darum ist uns auch das Buch der Richter von hoher Bedeutung. Es zerfällt in drei Theile.

I. K. 1—16. erzählt die Haupttthatsachen vom Tode Josue's bis zu jenem von Simson. II. K. 17 und 18. trägt eine Geschichte aus der ersten Zeit nach dem Tode Josue's vor. III. K. 19. 20. 21. erzählt ein anderes Ereigniss ebenfalls aus der ersten Zeit nach Josue's Tode. Dass die beiden Thatsachen, welche in K. 17 und 18. wie 19—21. erzählt werden, nicht an's Ende, sondern an den Anfang gehören, ist nicht schwer zu erkennen. a) Nach K. 17 u. 18. sucht ein Theil der Daniten sich einen Wohnplatz im nördlichen Palästina, weil das Gebiet des Stammes Dan zu klein ist. Solche Unentschiedenheit über die Heimath eines Stammes lässt sich nur in der ersten Zeit nach Josue denken. Ferner wird am Schlusse des K. 18. die Bemerkung gemacht, dass das fremdartige, abgöttische Heiligthum, welches die ausgewanderten Daniten am Libanon gründeten, geblieben sei: „Alle Tage, da das Haus Gottes in Siloh war;“ eine Bemerkung, die nicht begreiflich wäre, wenn das Ereigniss an's Ende der Richterzeit gehörte.

[1]) Nach 1 Sam. 12, 11. folgen diese Richter auf einander: Jerubbaal, Bedan (בָּרָק?), Jefteh, Samuel.

b) Die zweite Erzählung von dem gegen den Stamm Benjamin geführten Vertilgungskrieg (K. 19. 20. 21.) ist schon dadurch an den Anfang der Richterperiode gewiesen, dass in ihr der Hohepriester Phinees oder Pinehas (20, 28.), der Enkel Aarons, als handelnd auftritt. Auch sehen wir am Ende der Richterperiode den Stamm Benjamin so stark, dass wir schon aus diesem Grunde die Vertilgung des grössten Theiles von ihm, wovon jenes Stück Bericht erstattet, viel früher setzen müssen. Ohne Zweifel rühren beide Stücke (17—21.) von einem andern Verfasser her, als der Hauptheil des Buches. Dieser (K. 1—16.) ist wohl als Werk Samuels anzuerkennen; die rabbinische Tradition erklärt diesen Propheten für den Verfasser und wir haben keinen Grund, diese Angabe zu bezweifeln. Die Anmerkung (1, 21.), dass der canaanitische Stamm der Jebusiter zur Zeit des Verfassers sich noch mit den Benjamiten in den Besitz Jerusalems theile, nöthigt uns jedenfalls, einen Verfasser anzunehmen, welcher vor Davids Erhebung zum Könige aller zwölf Stämme gelebt hat. — Wie früh die genannten beiden Stücke (17—21.) an den Haupttheil des Buches angehängt wurden, lässt sich nicht bestimmen. Die Stelle 18, 30. nöthigt nicht zu der Annahme, dass das Stück nach dem Exile geschrieben sei. Vgl. 1 Sam. 4, 21. Auch der öfters wiederkehrende Ausdruck: „Damals war kein König in Israel“ (17, 6. 18, 1. 19, 1. 21, 25.), lässt sich möglicher Weise mit der Zeit bald nach Samuel vereinen, welcher im Talmund und von mehrern Erklärern als Verfasser (des Hauptheils) angenommen wird. Die Stellung, welche dieser Prophet einnimmt, entspricht dieser Annahme.

K. II. Die Könige.

A. Samuel, Übergang von den Richtern zu den Königen.

§. 1.

Etwa eilfhundert Jahre vor Christi Geburt befand sich das israelitische Volk in der tiefsten Erniedrigung. Seit hundert Jahren seufzte es unter dem Joche der Philister. Die kühnen Thaten Simsons mochten wohl Muth anregen und die Feinde mahnen, dass in Israel noch nicht alle Heldenkraft erstorben

sei, aber eine gründliche Abhülfe boten sie nicht. Die Israeliten hatten Alles verloren, was ein Volk stark und glücklich machen kann. Was einst Deborah gesungen hatte: „Wahrhaftig, man entdeckt keinen Schild und keine Lanze unter Vierzigtausend in Israel“ (Richt. 5, 8.), das hatte sich in dieser Zeit neuerdings verwirklicht. Noch in der Zeit Sauls wird berichtet: „Ein Schmied fand sich aber nicht im ganzen Lande Israel; denn die Philister dachten: Sonst machen sich die Hebräer Schwert oder Spiess. Und ganz Israel gieng hinab zu den Philistern, ein Jeglicher seine Pflugschaar und seine Sichel und seine Axt und seinen Spaten schmieden zu lassen“ (1 Sam. 13, 19.). Entsprechend diesem äussern Verfall war der Zustand der Religion. Wir finden um diese Zeit Eli, aus dem Geschlechte Ithamars als Hohenpriester und Richter;[1]) wenn auch nicht lasterhaft, doch so ungeistig, dass er den Ausdruck frommer Innigkeit für einen Rausch ansieht (1 Sam. 1, 13.), ganz nach der Art jener Seelenhirten, welche, weil sie selbst äusserlich sind, es am Bequemsten finden, das ganze innerliche Seelenleben mit dem Banne der Verachtung zu belegen. Vorzüglich aber erscheint er fehlerhaft in der Schwäche gegen seine Söhne, welche auf himmelschreiende Art das Vertrauen der Gläubigen am Heiligthum missbrauchen (1 Sam. 2, 12 ff.)

§. 2.

In dieser Zeit der trostlosen Verkommenheit bereitete Gott in der wunderbaren Führung **Samuels** eine Hülfe. Eine fromme Mutter erfleht ihn als Segen ihres lange unfruchtbaren Ehestandes, er wird wunderbar gerufen und schon vom ersten Beginne seines Daseins an von Gott für seine ausserordentliche Bestimmung vorbereitet. Er ist das Werkzeug einer Neubelebung und Vergeistigung Israels. Darum bietet seine von besonderem Gottesschutze geleitete Kindheit manchen Zug dar,

[1]) Nachdem zwei Söhne Aarons, nämlich Nadab und Abihu, vor den Augen des Vaters gestorben waren, blieben ihm noch zwei: Eleazar und Ithamar. Ersterer war zur Zeit Josue's Hohepriester, ihm folgte Pinehas, sein Sohn. Wie statt der ältern Linie Eleazars die jüngere von Ithamar zum Hohenpriesterthume kam, wissen wir nicht. 1 Sam. 2, 27 ff. wird der jüngern Linie der Verlust des hohen Amtes angekündigt. Vgl. 1 Kön. 2, 27.

worin wir das Vorbild der Kindheit Christi erkennen. Der Lobgesang der Mutter Samuels (1 Sam. 2, 1 ff.) ist das zum Theil wörtliche Muster des Lobgesanges der Mutter Christi (des Magnifikat). Er hatte den Beruf, im Kreise Israels eine Erlösung von innerem und äusserem Verfalle zu vollbringen, welche das Vorbild der grossen Erlösung Christi ist.

§. 3.

In seine Jugendzeit fällt jene Erhebung der Philister, bei welcher es ihnen sogar gelang, die Bundeslade mit sich fortzuführen. Die Söhne Eli's, welche wohl den Kampf im Felde besser verstanden, als die Satzungen des Priesterthums, fielen durch das Schwert der Philister, der greise Hohepriester Eli stürzte vor Schrecken ob der Trauerpost über die Brustwehr des Thores von Siloh. Die Kraft der Nation war ganz gelähmt. Die wegen auffallender Ahndungen [1]) von den Philistern zurückgegebene Bundeslade allein konnte die Wunden der Nation nicht heilen. Ja gerade der Umstand, dass dieselbe nicht mehr nach Siloh zurückkam, konnte neue Beunruhigung hervorrufen, indem nun der einheitliche Sammelpunkt verschoben war. Eine neue Mitte musste für das geistige und politische Leben der Nation gesucht werden: „Gott verwarf das Zelt zu Siloh, seine Wohnung, da er unter den Menschen gewohnt. . . . Er verwarf das Zelt Josephs und den Stamm Ephraims erkor er nicht“ (Ps. 77, 60. 67.). In dieser Zeit des Überganges stärkte und einigte Samuel das Volk nach aussen und innen, bis in David der Stamm Juda statt Ephraim in die Mitte trat und Jerusalem zum geistigen Pol wurde, um den sich alle Interessen des Volkes bewegten.

§. 4.

Zuerst suchte er die Nation gegen die Philister sicher zu stellen. Es gelang ihm auch wirklich, diese übermüthigen Feinde zurückzutreiben. Noch wichtiger war, was er für die innere Einheit des Volkes unter sich und mit Gott that. Er

[1]) Percussit inimicos suos in posteriora, opprobrium sempiternum dedit eis. Psal. 77 (78), 66.

hielt Landtage, durch welche ein Gemeingefühl erweckt werden musste, und suchte die Theilnahme an Opfern dadurch zu heben und zu beleben, dass er selbst gegen den Buchstaben des Gesetzes (Levit. 17, 4. Deut. 12, 5.) an verschiedenen Orten opferte. Ohne Zweifel führte er die Bundeslade zu diesem Zwecke mit sich. Die schreienden Missbräuche der Söhne Eli's mochten es den Israeliten verleidet haben, weite Reisen zum Heiligthume zu machen, darum reiste ihnen das Heiligthum durch Samuel so lange nach, bis sie zu den heiligen Handlungen wieder Zutrauen gewonnen hatten. Das Heiligthum, welches seit der Rückkehr aus der Gefangenschaft der Philister in Gibeah, einer Stadt des Stammes Benjamin, bei Kirjath Jearim war, wurde fleissig besucht. [1]) Auch durch Rechtspflege suchte Samuel das Volk zu heben.

In all diesen schönen Unternehmungen war Samuel von solchem Erfolge beglückt, dass er schon jetzt den kühnen Plan eines Gottesstaates für durchführbar hielt, in welchem Israel durch den jedesmal an der Spitze stehenden Priester so regiert würde, dass immer eine Mahnung an die unbedingte Abhängigkeit von Gott vor Augen stünde.

Allein das Volk hatte noch nicht Stärke des Glaubens und Durchbildung genug erreicht, um als grosse Einheit ohne sinnlich bindende Macht zu bestehen; es forderte einen König. Als äussere Veranlassung wird angeführt, das Volk wäre mit der Rechtsverwaltung der Söhne Samuels unzufrieden gewesen (1 Sam. 8, 5.); aber der Grund lag tiefer, nämlich im Misstrauen auf eine rein geistige Führung, wesshalb die Forderung nicht bloss den bereits bejahrten Samuel kränkte, sondern auch Gott missfiel.

Indessen war auch diese Regierungsform vereinbar mit der Bestimmung des Volkes. Schon im Pentateuche kommen Grundzüge eines Rechtes der Könige vor, wonach freilich der König nur durch Gottes Wahl, nicht durch die Wahl des Volkes entstehen konnte (Deut. 17, 15 ff.).

§. 5.

So wird auch bei der Aufstellung des ersten Königs der Israeliten mit besonderem Nachdrucke hervorgehoben, dass eine

[1]) 1 Sam. 7, 1. Vgl. den schönen Psalm 132 (131).

göttliche Wahl ihn gerufen habe. Eine besondere Fügung treibt ihn zum Propheten Samuel hin, das Loos fällt auf ihn, seine Heimath ist im nämlichen Gibeah, wo dazumal die Bundeslade aufbewahrt wurde.

Samuel gab seine Richterwürde nach der Salbung [1]) Sauls noch nicht auf, so dass auch von dieser Seite her das Königthum vom religiösen Einflusse beherrscht war. Obwohl Saul zum Könige gesalbt war, trieb er seine ländlichen Geschäfte fort; die Boten, welche ihm den Druck der ostjordanischen Stämme durch die Ammoniter berichteten, fanden ihn hinter dem Pfluge. Das Aufgebot, welches ihm ein Heer zum Kampfe gegen die Feinde zuführte, war nicht als königlicher Befehl, sondern theils durch die Authorität Samuels, dessen Namen er neben den seinigen setzte, theils durch das gut gewählte Zeichen wirksam. 1 Sam. 11, 7. Bis dahin war er ohne Anerkennung gewesen und hatte nichts zu sagen. Erst als Saul glücklich gegen die Ammoniter gekämpft hatte, legte Samuel bei einer Volksversammlung in Gilgal seine Würde nieder unter dringlichen Ermahnungen an's ganze Volk (1 Sam. 11, 14. K. 12.). Die Rechenschaft, welche er hier über seine Amtsführung ablegte, war geeignet, seinen Einfluss durch das Vertrauen des Volkes auch fortan bei Kräften zu erhalten. Er machte diesen wirklich dazu geltend, denselben Saul, welchen er zum Könige gesalbt hatte, auch wieder der höheren Bestätigung zu berauben. Von der ganzen Regierungszeit [2]) Sauls ist uns bis auf die letzten sieben oder zehn Jahre fast nichts aufbewahrt, als jene Thatsachen, welche den Samuel vermocht haben, die Verwerfung über denselben auszusprechen. Diese Verwerfung hat Manchem zu hart geschienen und in der That steht Saul in der heiligen Schrift jedenfalls in einem viel schönern Lichte da, als manche Könige nach Salomoh, welche doch nicht verworfen wurden. Hatte er doch dem Zauberwesen und der Wahrsagerei einigen Einhalt gethan (1 Sam. 28, 9.); auch waren unter seiner Führung die mächtigsten Feinde der Israeliten von drei Seiten theils geschwächt, theils ganz besiegt

[1]) 1 Sam. 10, 1.

[2]) Sie dauerte vierzig Jahre. Jos. Ant. 6, 14. 9. Apostelg. 13, 21. Vgl. die Angabe über das Alter des Sohnes Sauls 2 Sam. 2, 10. Nach Jos. Antiq. 10. 8. 4. hätte Saul nur zwanzig Jahre regiert.

worden; gegen Osten die Ammoniter (1 Sam. 11, 11. 14. 47.), gegen Westen die Philister (1 Sam. 13, 14. K. 14.), gegen Süden aber die Amalekiter (1 Sam. 14. 15.).

Die Fehler, welche ihm in den beiden letztern Kämpfen vorgeworfen werden, sind nicht gross. 1) Er bringt in Gilgal vor dem Auszuge gegen die Philister selbst das Opfer, statt auf Samuel zu warten. 1 Sam. 13, 9. 2) Im Kriege gegen die Amalekiter wendet er den mosaischen Bann (1 Sam. 15, 14.) auf eigennützige Weise an (1 Sam. 15, 8. 21.), und 3) errichtet sich endlich in Karmel — in der Wüste Juda — ein Sieges-Monument (1 Sam. 15, 12.). Bei all diesem blieben ihm treffliche Eigenschaften. Allein es handelte sich nicht bloss um das, was Saul persönlich bedeutete, sondern um Darstellung eines religiösen Ideals im Königthum. Die leitende Hand, welche in den Schicksalen Israels waltete, wollte um jeden Preis jetzt eine Zeit lang das laute Bekenntniss der Abhängigkeit von Gott in der höchsten Macht Israels herrschen lassen. Ohne eine, wenn auch vorübergehende volle Herrschaft rein religiösen Geistes war, wie es scheint, eine Reifung des Volkes überhaupt unmöglich. Wir sehen allerdings, dass auch nach David weltlich gesinnte Herrscher auftreten, ohne dass ihnen ein Nebenbuhler an die Seite gestellt wird; aber durch die einmalige volle Herrschaft der Religion in Davids Zeit war genug geschehen, um durch alle Jahrhunderte hinab die Ausführung der Religion in der Wirklichkeit als möglich darzustellen und zu gleicher Durchführung mit allen Reizen der Vaterlandsliebe und des Ruhmes einzuladen.

So ist es zu begreifen, dass Saul lediglich darum verworfen wird, weil er die Kriegsunternehmungen mehr auf natürliche als geistige Kräfte baut, die Religion entweder beseitigt, oder willkührlich in ihr verfährt. Die wenigen Züge, welche uns die Geschichte aus seinem Leben und seiner Regierung mittheilt, reichen hin, um in ihm das kräftige, anschauliche Abbild der menschlich trotzigen Polemik gegen die Feinde der Religion zu sehen. Er hasst die Philister, er bekriegt sie auf Leben und Tod; er wendet sich an die Religion, aber sie soll ihm zu Gebote stehen; er begnügt sich mit den äusserlichen Übungen und kümmert sich nichts um den Geist, der Alles beseelen soll; er verfolgt die begeisterten Propheten und wird nur unwillkührlich in ihre Reigen hineingerissen; er stirbt im

Kampfe mit den Philistern, nachdem er zuvor bei einer alten Zauberin ein Orakel gesucht hat. [1]) In der That, ein solcher Führer war so wenig geeignet, im Namen Gottes der Religion Israels den Sieg zu verschaffen, als jener Religionseifer, welcher alle ausserordentlichen Äusserungen eines innerlichen Lebens verdächtigt, dabei mit stolzer Königswürde in religiöser Verwaltung gebietet, apokryphe Andächtigkeit begünstigt und mit herzlichem Hasse die Philister unserer Zeit verfolgt, geeignet ist, in unserer Zeit die Religion zur schönen, hellen Herrschaft zu bringen. Der persönlich tapfere edle Jonathan, Sauls Sohn, scheint wohl in einer milden Seele Empfänglichkeit für das Wahre und Schöne, aber nicht Kraft genug gehabt zu haben, um dem Rechte Bahn zu brechen. Da suchte sich die göttliche Vorsehung in

B. David

§. 6.

einen ewig denkwürdigen Führer seiner Zeit zum Siege der Religion über innere und äussere Hindernisse. Die Weihung des kaum den Knabenjahren entwachsenen Hirten auf den Triften Bethlehems gehört zu den belehrendsten Thaten göttlicher Führung, wenn man sie am Lichte der spätern Geschichte Davids betrachtet. Der hochbetagte Samuel muss volle Gewissheit von Gott gehabt haben, da er eine so wichtige Handlung vornahm, wie die Salbung eines künftigen Königs der Juden, während noch Saul lebte und seine Macht argwöhnisch hütete. Der Segen dieser Weihe blieb nicht unfruchtbar in der reichen Seele des Jünglings liegen; bei dem nächsten Kriege mit den Philistern offenbarte sich die Bestimmung Davids zu grossen Thaten. Zwar musste er seiner Jugend wegen — er war etwa zwanzig Jahre alt — vom Heereszuge zurückbleiben; aber die nächste Gelegenheit, welche ihn zu seinen Brüdern

[1]) Er verwehrt Andern den Aberglauben (1 Sam. 28, 9.) und sucht ihn doch für sich auf; er hält strenge darauf, dass seine Authorität geachtet wird; aber er selbst kann keinem Ansehen gehorchen (1 Sam. 15, 22.), und erlaubt sich Ausnahmen gegen das bestimmteste Gesetz. Daher leidet er von der Zeit an, da David gesalbt wurde, tödtliche Schwermuth (1 Sam. 16, 13. 14.).

in's Lager führte, enthüllte sein ganzes Wesen. Es greift tief in seine Seele ein, dass Gottes Name soll gehöhnt werden, er glaubt fest, dass Gott eine treue Hinopferung für seinen Namen schätze und geht mit zweifellosem Gottvertrauen dem scheinbar Unmöglichen freudig und muthig entgegen: „Ich komme an dich im Namen des Ewigen der Heerschaaren den du gehöhnt hast“ (1 Sam. 17, 26. 45.). So steht er schon jetzt da als ein Held, dessen Thatenlust nicht von Ruhmbegierde oder Trotz, sondern vom Eifer für Gottes Ehre bewegt ist. Also schon in früher Jugend die spätere Grösse in vollkommener Blüthe. Diese Grundanlage, welche ihn zum königlichen Erneuerer seines Volkes und zum Erwecker eines neuen religiösen Lebens befähigte, musste aber in einer Fürstenschule läuternder Erfahrungen befestigt und geübt werden. Er sollte nicht bloss die Fähigkeit haben, Sauls engherzige Auffassung des königlichen Schirmamtes der Kirche zu erweitern, sondern wirklich weiter kommen. Er sollte Jonathans Weichheit und Sauls Schroffheit aussöhnen und im Grossen die Ausgleichung jener Gegensätze geltend machen. Mit Gewalt wurde er hiezu getrieben durch die Eifersucht Sauls, welche in tödtlichen Hass übergieng und gerade beim Saitenspiel hervorbrach, wodurch David seit längerer Zeit die Schwermuth Sauls zu beschwichtigen gesucht hatte. [1])

§. 7.

Sauls Eifersucht nöthigte David nicht bloss, den Hof zu verlassen, sondern von nun an geraume Zeit ein Leben der

[1]) Vielleicht war David schon vor der Besiegung des Goliath am Hofe Sauls, um durch Harfenspiel den trübsinnigen König aufzuheitern. Vgl. 1 Sam. 18, 10. Diese erste Anwesenheit am Hofe kann aber nur vorübergehend gewesen sein. Bleibend wurde David der Harfner und Knappe Sauls erst nach dem Siege über Goliath. 1 Sam. 17, 58. 18, 2 ff. Im vorausgehenden Kapitel (1 Sam. 16, 18.) ist zunächst von der Art Rechenschaft gegeben, wie David zu Saul in bleibende Beziehung gekommen sei — nämlich durch sein Saitenspiel. Das folgende Kapitel (17.) ergänzt diesen Bericht und belehrt uns, dass die Überwindung Goliaths die Aufmerksamkeit auf den jungen Harfner und Hirten gewendet habe. Als David den Goliath angriff, kannte Niemand kriegerische Eigenschaften an ihm, als er aber zum Harfnerdienste empfohlen wurde, lobte man ihn als tapferen Helden und Kriegsmann (1 Sam. 16, 18.).

Flucht und Entbehrung zu führen. Von seinem dreiundzwanzigsten bis dreissigsten Lebensjahre musste er wie ein gehetztes Wild von Versteck zu Versteck, von Berg zu Berg fliehen, ja selbst bei den feindseligen Nachbarn Israels Zuflucht suchen. Indessen war Saul nicht im Stande, dem verfolgten Helden die Liebe des Volkes abzustreiten. „Ganz Israel und Juda liebte David" (1 Sam. 18, 16.) nicht bloss vor seiner Flucht vom Hofe, als er noch dort aus- und eingieng, sondern auch später, wie wir schon aus den bittern Klagen Sauls sehen, „als er sass zu Gibeah unter der Tamariske auf der Höhe, seine Lanze in der Hand und all seine Diener standen um ihn her" (1 Sam. 22, 7.). Die Beziehung zu Samuel trug ohne Zweifel auch das Ihrige bei, um David zu empfehlen. Dieser wandte sich unmittelbar nach der Flucht vor Saul nach Ramah, wo der hochbetagte Prophet wohnte und hielt sich darauf in Najoth bei ihm auf (1 Sam. 19, 18.). Vielleicht verfasste Samuel in dieser Zeit das Büchlein Ruth, welches wenigstens ganz geeignet war, David in der Liebe und dem Zutrauen des Volkes höher zu stellen; denn dieses Buch erinnert an Davids Herkunft aus dem grossen Stamme Juda und zeichnet jene Ahnfrau Ruth, welche aus Moab stammte, auf so liebenswürdige Art, dass die Mackel seines Stammbaumes, insofern er durch diese Ausländerin getrübt schien, sich sogar in einen glänzenden Vorzug verwandelte.[1] Allerdings konnte die Stellung Davids zweideutig erscheinen, seitdem sich um ihn gesammelt hatte „jeder Nothleidende und Jeder, den Schulden drückten, und Jeder, der ein erbittertes Gemüth hatte," und er ihr Anführer wurde (1 Sam. 22, 2. vierhundert Mann). Auch dass er seine Familie und sich eine Zeit lang unter den Schutz des Königs von Moab stellte, konnte ihn verdächtigen, und wirklich würde dieser Schritt ihm vielleicht das Vertrauen des Volkes entzogen haben, wenn nicht der Prophet Gad ihn zur Rückkehr nach Judäa

[1]) Die Moabiterin Ruth wird nach ihrer Heirath mit dem reichen Gutsbesitzer Boos aus dem Stamme Juda in Bethlehem Mutter von Obed, dessen Sohn Jesse der Vater Davids wurde. Ruth ist also die Mutter des Grossvaters von David. Ihre idyllische Geschichte fällt in die Zeit vor Eli, also neben Simson. Ein jüdisches Urtheil über Ehlichung von Moabiterinnen s. Nehem. 13, 23. Vgl. Deut. 23, 4. Es soll kein Ammoniter und Moabiter in die Gemeinde des Ewigen kommen — bis in das zehnte Geschlecht.

bewogen hätte (1 Sam. 22, 5.). Das Zutrauen des Volkes musste durch die kühnen Streifzüge gegen die Philister, die er, selbst ein Verfolgter, mit Wenigen wagte (Keilah 1 Sam. 23, 1 ff.), sehr steigen. Auch die an ihm hervortretenden Zeichen von Religiosität, welche in seiner von Gottesliebe erfüllten Seele nicht verborgen bleiben konnten, trugen gewiss dazu bei, ihn zu empfehlen. Der Hohepriester Abiathar muss in wichtigen Augenblicken für ihn durch das Ephod Gott befragen (1 Sam. 23, 9. Vgl. 2.), und überhaupt ist er mit dem Hohenpriester in Verkehr. [1]) Das lauteste Zeugniss für seine religiöse Gesinnung waren aber ohne Zweifel seine religiösen Gesänge, wovon manche uns erhaltene in diese Zeit fallen. Diese Lieder mussten dem „lieblichen Sänger Israels“ viele Herzen geneigt machen. Auch der Edelmuth, womit David wiederholt die tödtliche Feindschaft Sauls erwiederte, gehörte zu den Mitteln, wodurch der verfolgte Held ein Liebling der Nation ward.

Diese edle Gesinnung zeigte sich auch noch, als Saul gefallen war. Auf dem Gebirge Gilboa hatten die Philister dessen Heer überwunden und er hatte sich in sein eigenes Schwert gestürzt (1 Sam. 31, 5.). Ein Amalekiter brachte dem in Ziklag weilenden David die Nachricht vom Tode Sauls und rühmte sich, ihn getödtet zu haben, da er doch nicht mehr habe leben können. Statt nun diese Nachricht mit Freuden aufzunehmen, wie der Überbringer der Botschaft gehofft hatte, erregte sie in ihm den grössten Schmerz; er liess den Schmeichler tödten mit den Worten: „Dein Blut komme auf dein Haupt, denn dein eigener Mund hat wider dich gezeugt mit den Worten: Ich habe den Gesalbten des Ewigen getödtet;“ und zum ewigen Zeugniss, wie ächt und tief seine Trauer gewesen, sang er jenes unsterbliche Klagelied auf Saul und Jonathan, welches jeden Verdacht verstummen macht (2 Sam. 1, 17—27.).

[1]) Abimelech giebt ihm das Schwert Goliaths 1 Sam. 21, 1. Im Hebräischen steht Achimelech, Mark. 2, 26. hat Abiathar. Vgl. 2 Sam. 8, 17. 1 Chron. 18, 16.

Nach 1 Sam. 22, 20. ist Abiathar der Sohn Achimelechs, welcher bei Sauls Priesterverfolgung in Nob entkam. Jedenfalls gehört Abimelech und Abiathar zum Stamme Ithamars.

§. 8.

Dieser schöne und wichtige Klagegesang nimmt von einer grossen Periode des Verfalles Abschied. David tritt mit dem Berufe auf, die Fehler Sauls und der ganzen Vergangenheit seit Josue zu verbessern; Saul hat nicht nur ihn verfolgt, sondern in seiner fast ausschliesslichen Pflege äusserlicher Vertheidigung und Übung der Religion auch den Fortschritt der Religion und des Volkslebens gehemmt; aber David vergisst nicht, dass Saul eben doch die höchste Würde Israels vertreten und in seinem Kampfe gegen die Feinde einen guten Willen für die Wahrheit kund gegeben hat. Darum sagt er kein tadelndes Wort; nur eine leise und überdiess bildliche Andeutung des Hauptfehlers von demselben erlaubt er sich: „Dort — auf Gilboa's Höhen — ward verworfen der Schild der Helden, der Schild Sauls, der nicht gesalbt war mit Öl" (2 Sam. 1, 21.). Der ganze Gesang ist dem Preise Sauls und Jonathans gewidmet; David konnte mit gutem Rechte das Schöne in Beiden anerkennen, denn er hatte von Beiden die Tugenden ohne ihre Mängel. Was dem Einen an Innerlichkeit, dem Andern vielleicht an Festigkeit gebrach, sollte und wollte David in seinem Wirken ersetzen. Gegenüber dem Mangel Sauls an bildungsfähiger Innerlichkeit tritt eben diese bei David besonders hervor. Darum erhält er wiederholt die Salbung, das Abbild geistiger Kräfte. Nicht zufrieden, durch Samuel in Bethlehem gesalbt zu sein, empfängt er nach Sauls Tode zu Hebron zum zweiten Male (2 Sam. 2, 4.) und sieben Jahre später zum dritten Male (2 Sam. 5, 3.) diese Weihe. Er ist also mit Vorzug der Gesalbte des Herrn (Meschiach oder Christos). Und nicht leeres Zeichen war bei ihm die Salbung, er war erfüllt von geistiger Kraft aus Gott und konnte aus der Fülle dieser Kraft der ganzen Zeit neue Empfindungen, neue Gedanken und eine neue Gestalt geben. Um so edler ist der Abschiedsgruss an die durch Saul vertretene unmächtige, weil bloss abwehrende und äusserlich eifernde Vergangenheit.

§. 9.

Als Saul auf Gilboa fiel, war David dreissig Jahre alt; er wurde sogleich vom Stamme Juda als König anerkannt und

gesalbt; indess zögerten die übrigen Stämme noch sieben Jahre lang, bis sie sich anschlossen. Sie hielten sich an Sauls Sohn Ischboscheth, welcher indess, wie es scheint, nur als Vorwand dienen musste, um dem Feldherrn Abner die eigentliche Herrschaft zu sichern. Nach sieben Jahren gieng Abner zu David über und entschied dadurch die Alleinherrschaft Davids (2 Sam. 3, 4.) nach mehrjährigem Bürgerkriege.

Von dieser Zeit an beginnt die volle Wirksamkeit Davids als Herrscher.

§. 10.

Sein erstes Werk war die gänzliche Eroberung Jerusalems, in dessen Burg noch immer der canaanitische Stamm der Jebusiter sich gehalten hatte, und zwar mit solchem Gefühle der Unüberwindlichkeit, dass sie glaubten, Blinde und Lahme wären hinreichend zur Vertheidigung der Veste (2 Sam. 5, 6.). Die Eroberung dieser Stadt wurde dadurch von der höchsten Bedeutung für die ganze folgende Geschichte Israels, dass David hier seine Hofburg aufschlug und bald auch die Bundeslade niederstellte. Letzteres geschah, wie es scheint, nach einer göttlichen Offenbarung, [1]) welche ihre Vollendung dadurch erhielt, dass der Prophet Nathan im Namen Gottes dem David ein bleibendes Königthum in Ewigkeit verhiess (2 Sam. 7, 8 ff.). Durch dieses göttliche Versprechen hat sich die Macht Gottes in Herbeiführung eines ewigen Königreiches an Davids Geschlecht gebunden — und das ist der wichtige, im Christenthume erfüllte Bund Gottes mit David: „Ich habe einen Bund geschlossen mit meinem Auserwählten, geschworen dem David, meinem Knechte; auf ewig richte ich auf deinen Saamen und baue für alle Geschlechter deinen Thron. Wenn seine Söhne meine Lehre verlassen wenn sie meine Satzungen entweihen, ... so werde ich zwar ahnden mit der Geissel ihren Abfall . . . aber meinen Bund nicht brechen und was aus meinen Lippen gieng, ändere ich nicht. Eines habe ich geschworen bei meiner Heiligkeit, wahrhaftig, ich lüge dem David nicht. Sein Saame wird ewig sein und sein Thron wie die Sonne mir vor Augen.“ Psalm 89 (88), 4. 5. 31 ff. Hie-

[1]) Psalm 68 (67), 17. Warum schauet ihr höckrigen Berge so scheel herüber auf den Berg, den Gott zum Sitze hat verlangt? Vgl. Ps. 87 (86.).

durch ward nicht bloss vorübergehend das Prinzipat vom Stamme Benjamin, dem Saul angehörte, auf Juda übertragen, sondern für immer, so dass das stolze Ephraim nimmer in den Besitz desselben zurückkehren konnte. „(Gott) verschmähte Josephs Zelt und hatte am Stamme Ephraim kein Gefallen und erkor den Stamm Juda, den Berg Sion, den er liebte" (Ps. 78 [77], 67.). Von dieser Stätte aus übte nun David jenen Einfluss auf sein Volk aus, welcher ewig unvergesslich bleibt.

§. 11.

Die Wirksamkeit Davids war zunächst eine äussere; er trieb nicht bloss die Philister mit Nachdruck zurück, sondern demüthigte auch die Nachbarvölker ringsum und machte sie grossen Theils tributpflichtig. Er brachte es dahin, dass das Reich Israel — die Vasallenstaaten mitgerechnet — von Egypten bis an den Euphrat und vom Sinai bis gegen die armenischen Gebirge hin reichte. Indessen giengen diese Eroberungen nicht mit Einem Male von Statten, die Kämpfe zogen sich durch die ganze Regierung Davids hin. Sogleich nach der Eroberung Jerusalems erhob sich ein furchtbarer Sturm gegen ihn; die Völker ringsum sahen, wie kräftig David in die Mitte Israels trete und wie er dieses Volk in dem Bewusstsein einer religiösen Einheit stärke; da fürchteten sie, mit hinein gezogen zu werden in dieses Reich und ihre Eigenheit zu verlieren, und sprachen, sich gegen Davids Gottesherrschaft sträubend: „Lasst uns zerbrechen ihre (Davids und Gottes) Bande." (Ps. 2.) Der Krieg war um so drohender, da die Philister (2 Sam. 5, 12.) in Verbindung mit syrischen und phönizischen Völkerschaften denselben unternahmen. [1]) David stand aber so fest im Vertrauen auf seine höhere Sendung, dass er warnen konnte: „Könige, besinnet euch; lasset euch warnen, Richter der Erde;" denn er hatte Vollmacht, mit eisernem Stabe die Hartnäckigen zu zerschmettern und wie Töpfergeschirr sie zu zerbrechen. Den ganzen Ernst dieser Drohung fühlten unter Andern auf's Furcht-

[1]) Fl. Jos. Ant. VII. c. 4. Dieser Angriff auf David war ein Vorbild des Kampfes gegen Christus; daher jener Psalm 2, welcher zunächst von diesem Ereigniss im Leben Davids ausgeht, in prophetischer Weise auch den Kampf roher Schaaren gegen Christus besingt.

barste die Ammoniter, als sie David für einen übermüthigen Schimpf bestrafte (1 Sam. 10, 2 ff.). Meist war David bis in's hohe Alter selbst mit in den Schlachten; um ihn bildete sich eine grosse Zahl von Helden und mehrere tüchtige Feldherrn, die öfters bei Feldzügen seine Stelle vertraten. Drei jener Helden tödteten unter anderen drei Philister-Riesen, wovon Einer denselben Namen Goliath führte, wie der von David in der Jugend überwundene: „Vier wurden dem Rafa (Riesen) geboren in Gath und sie fielen durch die Hand Davids und seiner Knechte“ (2 Sam. 21, 18—22.). Selbst die kurze Nachricht, welche uns die heilige Schrift am Ende der Biographie Davids noch von siebenunddreissig seiner Helden giebt (2 Sam. 22, 8—39.), gewährt uns einen überraschenden Einblick in die kriegerische Bewegtheit der vierzigjährigen [1]) Regierung Davids. Wir würden sicher Stoff zu einem prächtigen Heldenepos in der Kriegsgeschichte Davids haben, wenn sie uns ausführlich gegeben wäre; aber sie dient bloss zur Beleuchtung seiner mehr geistigen Wirksamkeit; wie denn auch die Kriege selbst nicht von Ruhmsucht oder Eroberungslust beseelt, sondern lediglich zum Schutze der freien Ausübung der Religion unternommen waren. Darum nennt David Gott seinen Kriegsmeister: „Er hat gleich den Rehen gemacht meine Füsse, hat geübt meine Hände zum Kriege“ (2 Sam. 22, 34.). Auch fragt David durch das Urim und Thummim bei Gott an, ehe er einen Krieg unternimmt [2]); oder es wird ihm durch irgend ein Zeichen in der Natur ein Wink gegeben, wie damals, als die Philister zum zweitenmale nach seinem Regierungsantritt gegen ihn zogen: „Wenn du auf den Wipfeln der Bachabäume wie das Geräusch von Tritten hörest, so sei hurtig; denn alsdann ist der Ewige vor dir ausgezogen, zu schlagen das Lager der Philister“ (2 Sam. 5, 23.). Der Kriegsgeist Davids war also ein durch und durch religiöser; insofern Gottes Offenbarung durch feindliche Völker gestört schien, fand er Gelegenheit zum Kampfe,

[1]) „Dreissig Jahre alt war David, da er König ward, vierzig Jahre regierte er. Zu Hebron regierte er über Juda sieben Jahre und sechs Monate und in Jerusalem regierte er dreiunddreissig Jahre über ganz Israel und Juda.“ 2 Sam. 5, 4 f.

[2]) 1 Sam. 23, 9 ff. vor der Thronbesteigung. Keilah. 2 Sam. 5, 29 Nach der Erhebung zum Könige über alle zwölf Stämme.

und weil er für Gottes Sache stritt, hatte er Muth; sein Schild war nicht ungesalbt, wie der von Saul, sondern wohlgetränkt mit dem Öle der glühendsten Begeisterung für Verkündung und Verehrung des Namens Gottes. Diesem innern Triebe diente er aber nicht bloss durch Kriege, sondern auch und ganz vorzüglich in seiner innern Wirksamkeit.

Der chronologische Verlauf der Ereignisse aus dem öffentlichen Leben Davids ist schwer herzustellen. Zunächst hatte er mit den Philistern zu kämpfen, und zwar wiederholt 2 Sam. 5, 17. (Thal Refaim, Bachabäume) und 2 Sam. 8, 1. Das zweite Mal demüthigte er sie vollständig.[1]) Die Moabiter waren die nächsten daran 2 Sam. 8, 2. Ihre Besiegung war mit grausamer Strenge verbunden. Die Ammoniter wurden, wie es scheint, zweimal bekämpft 2 Sam. 8, 12. und 10, 4. 11, 1. 12, 26. Der erste Krieg scheint glimpflich geendet zu haben, der zweite hatte den gänzlichen Ruin der Ammoniter zur Folge. Übrigens war der Kampf hartnäckig; besonders durch die Theilnahme syrischer Heere. Dadurch erhielt David Veranlassung, mit diesen Krieg zu führen. Aram Zoba wurde zweimal besiegt 2 Sam. 8, 3. 10, 6. 8. (Vgl. 1 Sam. 14, 47.) Beth Rehob[2]) 2 Sam. 10, 6. und Maacha 2 Sam. 10, 6. (vgl. 1 Chron. 29, 6.) und Syrien-Damaskus theilte gleiches Schicksal. 2 Sam. 8, 5. 6. 1 Chron. 19 (18), 4. Den Schluss der Eroberungen machte das edomitische Gebiet 2 Sam. 8, 14. (Vgl. 2 Sam. 8, 12. mit 1 Chron. 18, 12. und Ps. 60 [59], 2.)

Sämmtliche Ereignisse scheinen in's erste und zweite Jahrzehnt der Regierung Davids zu fallen. Die friedlichere Wirksamkeit für Religion und Cultus gehört vorzugsweise der spätern Zeit an; doch geschah Einzelnes unmittelbar nach der Eroberung Jerusalems.

§. 12.

Die Veranstaltung eines geregelten, sinnigen und zugleich glänzenden Cultus gehört zu den wichtigsten innern Einricht-

[1]) Er nahm ihnen „den Zaum der Metropole", wenn anders אַמָּה hier diese Bedeutung hat. Vgl. 2 Sam. 15, 18. — 1 Chr. 18, 1. — 2 Sam. 21, 18. 23, 11 ff.

[2]) Mit Thoi (תֹּעִי), dem Könige von Hamath, unterhielt David ein freundschaftliches Einverständniss (2 Sam. 8, 3 ff.), wie mit Hiram, dem Könige von Tyrus. 2 Sam. 5, 11. 1 Chron. 14, 1.

ungen Davids. Zu diesem Zwecke wurde von ihm nicht bloss die Bundeslade unter so grosser Feierlichkeit und mit solcher Theilnahme des Volkes nach Jerusalem übertragen, dass es schien, als zöge die ganze gläubige Menschheit, über alle Gegner des Glaubens triumphirend, in den Himmel ein [1]), sondern er ordnete auch die Priesterschaft und die Leviten so, dass der heilige Dienst am Tempel ununterbrochen fortgehen konnte. Er theilte die ganze Priesterschaft in vierundzwanzig Abtheilungen ein, deren jede einen Chef hatte und von Sabbath zu Sabbath an der heiligen Stätte funktionirte (1 Chron. 24, 5 ff.). Die Leviten, deren Zahl (am Ende der Regierung Davids) achtunddreissigtausend Mann stark war, wurden in vier Klassen eingetheilt: 1) vierundzwanzigtausend dienten bei den Opfern und sonstigen heiligen Handlungen der Priester; 2) sechstausend waren Vögte und Richter; 3) viertausend versahen die Tempelwache; 4) viertausend besorgten die Tempelmusik (1 Chron. 23, 3 f.). Die erste, dritte und vierte Klasse war ebenfalls je in vierundzwanzig Ordnungen getheilt, welche sich im heiligen Dienste von Woche zu Woche ablösten. [2]) So war also ein stehendes Heer von Beamteten bereit, Lehre und Gesetz durch's ganze Land zu verbreiten und besonders in der Hauptstadt zugänglich zu machen. Der ganzen Einrichtung wurde dadurch Leben mitgetheilt, dass David die religiöse Poesie zur Seele des ganzen Cultus machte. Ohne die Macht des Gesanges wären die eben genannten Anstalten ein starres Staats- und Kirchengebäude geblieben. Die Förderung religiöser Poesie war bei ihm kein leeres Wollen, indem er selbst überall vorangehen konnte. Er hat der religiösen Poesie Bahn gebrochen in Israel, daher er schlechtweg der „liebliche Sänger Israels" genannt wird (2 Sam. 23, 1.). Man denke sich die Psalmen aus Israel weg, und man wird es unmöglich finden, dass die Offenbarung vom Sinai hätte die antike Menschheit für das Seelenleben reif machen können. Die Wahrheiten, welche von

[1]) So ist dieser Festzug in Psalm 68 (67): Exurgat deus et dissipentur inimici aufgefasst. Alles Triumphiren des hier verkannten Glaubens und Wirkens im Glauben ist in jenem religiösen Triumphzuge Davids dargestellt, insbesondere die Himmelfahrt Christi, die er für sich gefeiert hat und mit der Kirche feiern wird.

[2]) Jos. Antiq. VII. 14. 7.

Moses verkündet waren, mussten gewissermassen in Fluss gesetzt werden, indem sie in allen Widersprüchen des Daseins innerlich durchlebt wurden. Auf's Mannigfachste diese Wahrheiten durchzuleben, war David mehr, als irgend ein Mensch geeignet, indem er mit einer innerlich hochbegabten Seele die mannigfachsten Erfahrungen in allen Stufen der menschlichen Gesellschaft, in allen Glückswechseln und Stimmungen verband. Es kam die Gabe des dichterischen Wortes und Gesanges hinzu und so war er von Natur aus zum Dolmetsch der religiösen Erfahrung und Empfindung berufen. Eine höhere Weihe durch den göttlichen Geist [1]) vollendete diesen Beruf. So ist er der Führer und Vater aller jener Geister, welche von seiner Zeit an bis nach der babylonischen Gefangenschaft ihre religiösen Freuden und Klagen in den Gesängen des Psalters ausgesprochen haben. Was in seiner einzigen umfangreichen Seele von religiösen Erfahrungen sich zusammen fand, haben Spätere, angeregt von seinem Beispiele, im Einzelnen ausgesprochen, so dass der Psalter in einem gewissen Sinne dem Könige David angehört, obwohl viele Psalmen von andern Verfassern herrühren. [2]) Schon zu seiner Zeit wählte er sich mehrere Leviten, welche durch dichterische und musikalische Gaben ausgezeichnet waren, zu Genossen seines Eifers für Belebung des religiösen Gesanges. Allen voran wird Asaph, aus dem levitischen Geschlechte Gerschom, genannt (1 Chron. 16, 5. 25, 1 ff.), und wenn wir von den zwölf Liedern, welche sich unter seinem Namen noch im Psalter finden, auf seinen Geist zurückschliessen dürfen, so verdiente er David am Nächsten zu stehen. Die vielen Sagen, welche von ihm, als dem Wesire Salomoh's, im Orient im Umlauf sind, setzen jedenfalls eine ungewöhnliche Begabtheit voraus. Neben ihm sind es noch zwei andere Leviten, Heman und Iduthun (abgekürzt Ethan), welche mit ihren zahlreichen Söhnen und Jüngern die poetischen Ideen Davids beim Heiligthum ausführten. Eine Probe eines von David gedichteten und von Asaph mit Musik vorgetragenen

[1]) 2 Sam. 23, 2. Der Geist des Ewigen redet durch mich. 1 Sam. 16, 13. Samuel nahm das Horn mit Öl und salbte ihn inmitten seiner Brüder, und der Geist des Ewigen brach herein über David von selbigem Tage an und weiter.

[2]) S. unten über den Psalter.

Gesanges haben wir bei Gelegenheit der Erzählung der Einführung der Bundeslade auf Sion (1 Chron. 16, 7—36.), wobei wir auch die frühe Anwendung gewisser stabil gewordener Antiphonen und Responsorien erfahren. Können wir auch nicht bestimmen, wie viele Lieder schon zur Zeit Davids beim Gottesdienste angewendet wurden, so steht jedenfalls sicher, dass er mit Beiziehung der genannten Leviten die Tempelmusik und den religiösen Gesang gegründet hat. So oft nämlich in der spätern Zeit für den Gesang und die Musik beim Heiligthume etwas unternommen wird, erscheint es immer als Erneuerung des von David Begonnenen und wird ausdrücklich als Solches bezeichnet, namentlich bei fünf verschiedenen Gelegenheiten. 1. Unter dem Hohenpriester Jojada nach der Ermordung der Athalia (2 Chron. 23, 18 f. „. . . . Mit Freude und Gesang von David verordnet"). 2. Unter dem Könige Ezechias (ebend. 29, 25. 26. Auch Gad und Nathan erscheinen hier an den musikalischen Anordnungen Davids betheiligt). 3. Unter Josias (ebend. 35, 15.). 4. Bei Erbauung des zweiten Tempels durch Zerubabel (II). Esra 3, 10. 5. Bei der Einweihung der Mauern Jerusalems durch Nehemias. Neh. 12, 27. 36. 45 f.

Also Alles, was durch den religiösen Gesang in Israel gewirkt worden ist, gehört zuvörderst dem Könige David an. So gebührt ihm das ewig gültige Verdienst, den Bewegungen eines innern Lebens auf dem Grunde der mosaischen Offenbarung Bahn gebrochen zu haben. Die Ausdehnung dieses innern Reiches war noch wichtiger, als die Überwindung aller heidnischen Nachbarn bis zum Euphrat. Durch seine Lieder herrscht Davids Gemüth nicht bloss bis an den Euphrat, sondern über die ganze Erde und von Geschlecht zu Geschlecht.

Die Bedeutung der religiösen Wirksamkeit Davids wird freilich von Vielen dadurch sehr herabgestimmt, dass sie auf Thatsachen in seinem Wirken und Leben aufmerksam machen, worin sich Aberglaube, Rohheit, Grausamkeit und geradezu Lasterhaftigkeit kund gebe. Doch die meisten dieser Anklagen beruhen auf einem Missverständnisse entweder der einzelnen Fakta oder der ganzen Zeit, in welcher David wirkte.

Er giebt bei einer Hungersnoth die Reste der Familie Sauls dem abergläubischen Begehren der Gibeoniten Preis. 2 Sam. 21, 1 ff. Allein die Grundsätze von jener Gerechtigkeit, welche in Verbrechen auf Leben und Tod Wiedervergeltung

forderte, und auch auf die Angehörigen des unmittelbar Betheiligten übergieng, hatte Moses im Ganzen gebilligt, über dessen Bestimmung David nicht hinaus konnte.

In seinem Verhältniss zu Saul fanden schon die Zeitgenossen etwas Verbrecherisches, wie aus mehrern Psalmen hervorgeht. Sie klagten ihn ohne Zweifel des Ehrgeizes an, der ihn getrieben habe, zum Thronräuber und Hochverräther zu werden. Nach dem oben Angeführten konnte er sich aber mit bestem Fuge auf sein gutes Gewissen berufen.

Ernstlicher klingt der Vorwurf, dass er nahe daran war, gegen sein eigenes Vaterland zum Verräther zu werden, indem er mit Achisch, dem Könige von Gath, gegen Saul und die Israeliten sich verband und bereits auf dem Marsche zum Schlachtfeld war. 1 Sam. 29, 1 ff. Wirklich war er da auf dem Wege, ein Coriolanus gegen sein Volk zu werden; aber er trat noch zeitig genug zurück und machte Alles durch seine Heldenthaten gegen die Feinde Israels gut.

Allerdings ist er im Kriege unerbittlich strenge gegen überwundene Feinde; über die besiegten Moabiter, die zur Erde niedergestreckt da liegen, wird die Messschnur gezogen und die Hälfte zum Tode bestimmt (2 Sam. 8, 2.); die Ammoniter wurden mit Sägen, Dreschwagen und Äxten getödtet (2 Sam. 12, 31.). Anderwärts zeigt er sich auffahrend, wie gegen Nabal, und giebt noch auf dem Sterbebett einen Blutbefehl gegen Joab, den alten verdienten Feldherrn (1 [3] Kön. 2, 5.), auch hielt er sich eine bedeutende Anzahl Frauen. Allein wer will es wagen, an den Mann, der die wilde Zeit des Faustrechts bezähmt, die stolzen und entarteten Nachbarn Israels demüthigt, den Maassstab solcher Vollkommenheit anzuwenden, wie sie im stillen Kämmerlein von einem wohlerzogenen, wohlgearteten Kinde des neunzehnten Jahrhunderts ausgeübt wird? Ein Karl der Grosse musste seine Menschenfreundlichkeit in etwas anderer Form zeigen, als ein Einsiedler, wenn die bewaffneten Leidenschaften ganzer Nationen den Fortschritt der Cultur nicht ewig hindern sollten. Schon der Maurer, der über schwindlig hohe Dachrinnen und an Thurmspitzen herumgehen muss, darf bei allem Streben nach Vollkommenheit nicht ohne einen Anflug leichtsinniger Derbheit sein; wie erst ein Mann, der wilde Thiere und noch wildere Menschen zu zähmen hat! In Davids Jugend musste man noch buchstäblich mit Bären und Löwen

handgemein werden. Noch schlimmere Unholde waren jene Raubstämme der Amalekiter, die trotz der Siege Sauls bis auf acht Stunden gegen Jerusalem hinstreiften, und die Ammoniter, welche ihren blutigen Hass durch die Vortheile einiger Cultur verstärkten. Solchen Verhältnissen gegenüber musste eine derbe Kraft wirksam sein.

Freilich lasten auf David auch Vorwürfe über solche Abweichungen von der sittlichen Norm, welche durch keine Verhältnisse entschuldigt werden können. Das gilt besonders von seiner Sünde mit Bethsabee.

§. 13.

Sein tiefer Fall aus sinnlicher Liebe, welchen die heilige Schrift so klar als schweres Verbrechen schildert, dass die rabbinische Vertheidigung desselben als spitzfindige Advokatenkunst erscheint, [1]) würde sicher alles früher durch religiösen Gesang Erreichte zerstört haben, wenn nicht eben dieses Gemüth, welches so tief fallen konnte, auch zum lauten Sündenbekenntniss vor der ganzen Welt getrieben hätte. Durch diese heldenmüthige Reue ist es in die tiefsten Leiden der Menschheit eingetreten und ist befähigt, nicht nur mit dem Gerechten zu jubeln und zu klagen, sondern auch mit den Sündern zu weinen. Diese Reue hat Gott versöhnt und musste auch die durch ein grosses Ärgerniss verletzten Seelen heilen. Vollends heil musste das gekränkte Vertrauen werden, als David, von seinem eigenen Sohne Absalom bekriegt und von der Mehrzahl des Volkes verlassen, über den Bach Cedron flüchtig am Ölberg hingieng und zum Hohenpriester Zadok, der ihm die Bundeslade zum Schutze seines Ansehens mitbringen wollte, sprach: „Bringe die Lade Gottes zurück nach der Stadt. Wenn ich Gnade finde in den Augen des Ewigen, und er mich zurückführt, so wird er sie mir sehen lassen, sie und ihre Wohnung. Wenn er aber spricht: Ich habe kein Gefallen an dir, — hier bin ich, mag er mir thun, was in seinen Augen gut ist“

[1]) Ausser der Schilderung des Ehebruchs mit dem Weibe des Urias und der Hinrichtung des letztern (2 Sam. 11.) s. 1 Kön. 15, 5. Die rabbinische Vertheidigung s. Schabbath f. 56. c. a. Eisenmenger, entd. Judenth. I. 345.

(2 Sam. 15, 25.).[1]) Diese rührende, bussfertige Hingebung an Gottes Willen musste jenen Empfindungen von Gottergebenheit, die der Grundton seiner Lieder sind, das Siegel der kräftigsten Wahrheit aufdrücken. Diese Äusserungen, so wie mehrere ähnliche, die von ihm auf jenem Fluchtzuge aufbewahrt sind, enthüllen uns in seiner Seele das innerste Weben und Leben seines Gefühles der Stärke in Gottes Willen. Schwang er sich aber hier so hoch, in so geisterhafter Annäherung an Gott, dass Wenige ihn erreichen können, so kehrte er in seiner tiefen Trauer um Absaloms Tode wieder so bleibend zu den zartesten Gefühlen der Elternliebe zurück, dass das Volk einen breiten Grund der Übereinstimmung in Gefühlen der Rührung finden konnte. „Und der Sieg ward am selbigen Tage zur Trauer für das ganze Volk und es stahl sich am selbigen Tage in die Stadt hinein, wie sich hineinstiehlt ein beschämtes Volk, wenn es aus der Schlacht flieht" (2 Sam. 19, 3.). Die alte Anhänglichkeit kehrte wieder und nichts störte den Frieden des hochbejahrten Königs mehr, als das eitle Verlangen, die Zahl des von ihm beherrschten Volkes zu wissen; ein Fehler, welcher so bestraft wurde, dass auch das Volk für seine Empörung gegen den sonst so sehr geliebten König büssen konnte — nämlich durch eine Pest (2 Sam. 24.). Das Ende dieser schweren Prüfung wurde (vermittelst visionärer Wahrnehmung des dabei thätigen Engels über der Tenne des noch in Jerusalem zurückgebliebenen Jebusiters Aravnah, 2 Sam. 24, 20.) Veranlassung zur Errichtung eines Altares auf dem Hügel Moriah, nordöstlich vom Sion; was darum bemerkenswerth ist, weil hiedurch David den Grund zu jener Cultusstätte gelegt hat, welche von nun an bis auf Christus der Mittelpunkt des geistigen Lebens Israels wurde. Einen Tempel zu bauen, war David nicht gegönnt, weil er ein Mann des Blutes war;[2]) er selbst traf aber noch die grossartigsten Vorbereitungen zu einem Tempelbau, indem er hiefür unermessliche

[1]) Zadok und Abjathar sind zu dieser Zeit nebeneinander hohe Priester (2 Sam. 15, 29.).

[2]) So 1 Chron. 22, 8. In der Stelle 2 Sam. 7, 9. nimmt Gott selbst die Verantwortung für dieses Blutvergiessen auf sich: ואכרתה. Sonst ist für David ein Mann des Blutes ein Abscheu (Ps. 26, 9. 55, 24. 59, 3. 139, 19. Mit Abscheu wird er selbst so genannt von Semei 2 Sam. 16, 8.

Schätze sammelte und bereits den Plan entwarf (1 Chron. 22.); aber den Bau selbst durfte er nicht vollführen. Dafür sollte aus seinem Blute ein wahrer Tempel Gottes im menschlichen Leibe des Erlösers erbaut werden und der aus Davids Blute dem Fleische nach stammende Erlöser sollte den grossen Tempel der Gottheit bauen, dessen Grundstein Er selbst ist und dessen Bausteine die einzelnen guten Menschen sind. So Grosses konnte David nicht vollführen, denn er war ein Mensch, aber unter den Menschen einer der grössten —. In seiner umfangreichen Seele und in seinem mannigfachen Leben haben sich fast alle Möglichkeiten edler Menschenkraft erschöpft, und all diese herrliche Kraft hat nur Einem Zwecke gedient, Gottes Namen glorreich zu machen auf Erden. Wenn das Gemüth in ihm vorherrschte, so konnte sein Sohn Salomoh, der mit tiefem Gemüthe auch grosse Verstandeskraft vereinigte, den Vater ergänzen; nicht nur äusserlich konnte er aus dem von David gesammelten Material einen Tempel bauen, sondern er hatte die Fähigkeit und den Beruf, aus dem Reichthume der davidischen Gemüthswelt einen geistigen Bau bleibender Lehre zu gestalten. Darum wurde er mit Übergehung des ältern Adoniah noch bei Lebzeiten Davids zum König gesalbt. [1])

C. Salomoh

§. 14.

tritt zunächst in seiner ersten glücklichen und schönen Thätigkeit lediglich als Fortsetzer des von David begonnenen Werkes auf. Namentlich muss der grosse Tempelbau, durch welchen er weltberühmt geworden ist, zum Theil den Verdiensten Davids zugerechnet werden; denn dieser hat nicht nur einen Schatz zur Bestreitung der Baukosten und viel Material gesammelt und den Plan entworfen, sondern von ihm gieng auch jene Begeisterung aus, welche tausend und aber tausend Hände für das mühevolle Werk aufrief. Gleichwohl gebührt dem Könige Salomoh hiebei grosser Ruhm; denn er hatte noch sehr viel Material herbeizuschaffen und Alles in Bewegung zu setzen

[1]) Der altersschwache David wurde vom Propheten Nathan an ein bereits früheres Versprechen erinnert, Salomoh zum Nachfolger zu ernennen. 1 Kön. 1, 22.

und zu ordnen. Cedern und grosse Baustücke wurden bis vom Libanon geholt, der König von Tyrus lieferte Beides, wofür er durch einen Distrikt im nördlichen Palästina zufrieden gestellt werden sollte. [1]) Für die Erzstücke wurde eine eigene Giesserei am Jordan errichtet. Die Steine und Bauhölzer wurden theils in den Brüchen und Wäldern, theils an ausserhalb der Stadt liegenden Bauplätzen so vorbereitet, dass „kein Hammer und keine Axt, überhaupt kein Eisengeräth beim Baue vernommen wurde“ (1 Kön. 6, 7.). [2]) Im Ganzen war der Tempel nach dem Vorbilde der Stiftshütte gebaut; doch fügte Salomoh Manches hinzu, wofür in der Stiftshütte nichts Entsprechendes vorhanden war. Vor der Pforte des Heiligthumes waren zwei Säulen, Jachin und Boas, von räthselhafter Bestimmung. [3]) Dem Brandopferaltar, der sich zu riesiger Grösse erweiterte, waren Waschbecken zur Reinigung der Opferstücke beigesellt; das Waschbecken der Stiftshütte verwandelte sich in ein ehernes Meer, welches zwölf Stiere von Erz trugen. In's Heilige setzte er ausser dem siebenarmigen Leuchter der Stiftshütte noch zehn goldene Leuchter und in's Allerheiligste zwei grosse Cherubim, welche mit ihren Flügeln die Bundeslade sammt den dort angebrachten kleinern Cherubim bedeckten. Vor dem Heiligen war eine Vorhalle mit zwei Pylonen, oder gar einem Thurme. Das ganze eigentliche Tempelgebäude war von aussen mit drei Stockwerken von verschiedenen Gemächern eingefasst, welche zur Aufbewahrung der Priesterkleider, Opfermesser und dergleichen gedient zu haben scheinen. Salomoh beschloss den Bau mit einer feierlichen Einweihungsceremonie, durch welche das Lauberhüttenfest des siebenten Jahres seiner Regierung um acht Tage verlängert wurde. Die Geschichte hat eine Rede und das lange Gebet aufbewahrt, wodurch Salomoh bleibenden

[1]) Dieser Distrikt missfiel dem Könige Hiram, als er ihn besichtigte; er nannte ihn daher mit dem Namen einer Landschaft, welche weithin gegen Osten am Hindukusch und Himâlaja liegt: Cabul. Gerade wie wenn wir eine Landschaft aus Missfallen „Sibirien“ nennen würden. 1 Kön. 9, 13.

[2]) Diese Notiz hat endlose Sagen vom שמיר bei den Rabbinen, siehe Eisenmenger I. 350. und Sohar I. ע״ר am., sowie bei den Mohammedanern hervorgerufen. Alwardi, Cod. or. mon. n. 107. f. 146.

[3]) Darf man aus תֹּמֶר Jerem. 10, 5. für „Säule“ auf egyptischen Styl im salom. Tempel schliessen?

Segen Gottes auf diese Stätte herabflehte (1 Kön. 8.). Wunderbare Erscheinungen, namentlich Feuer vom Himmel, wodurch das Opfer verzehrt wurde, gaben dieser Einweihung die Bestätigung (ebend. 8, 11. 2 Chron. 7, 1.).

§. 15.

Jerusalem lenkte seit der Erbauung des Tempels die Aufmerksamkeit vieler auswärtigen Völker auf sich und diese musste immer höher steigen, da Salomoh die Hauptstadt auch mit prächtigen Palästen, Festungswerken, Gärten, Wasseranlagen und andern Bauten zierte. Auch ausser Jerusalem führte er mit Hülfe von übrig gebliebenen Canaanitern (1 Kön. 9, 20.) grosse Bauten auf; Festungen, Vorrathshäuser, „Städte der Wagen und Städte der Reiter" erhoben sich. Ja selbst in der syrischen Wüste baute er eine Stadt, nämlich Palmyra,[1]) an der grossen Handelsstrasse zwischen Phönizien und dem innern Asien. Im Süden eröffnete er von dem Hafen zu Eziongeber aus eine Schifffahrt auf dem rothen (und indischen) Meere nach Ophir (1 Kön. 9, 28. 10, 11.). Die Fahrt dauerte drei Jahre (2 Chron. 9, 21.), die Schiffe brachten Gold, Silber, Elfenbein und Affen nach Hause (1 Kön. 10, 22.).[2]) Mit Egypten wurden Handelsverbindungen angeknüpft, mit Tyrus bestanden solche schon längst. So schien das Volk Israel ausser seiner geistigen auch eine grosse politische Bedeutung zu erhalten. Allein gerade diese äusserlich glänzenden Beziehungen Israels zu andern Völkern brachten eine grosse Gefahr. Bis zur vollständigen geistigen Durchbildung sollte dieses Volk gleichsam in klösterlicher Abgeschlossenheit leben, aber nun wurde es ein Tummelplatz fremder Äusserlichkeit. Es hatte den Beruf, in priesterlicher Innerlichkeit Geistesgaben zu pflegen, welche den

[1]) 1 Kön. 9, 17 f. תמור במדבר בארץ Sohar III. S. 374. Sulzb. scheint diesen Ort nach Armenien oder Kaukasien zu verlegen, was aber keine Beachtung verdient. Vgl. 2 Chron. 8, 4., wonach Salomoh auch bei Hamath in Syrien Vorrathsstädte gehabt hätte.

[2]) Bruce, voyage aux sources de Nile, trad. par Castera t. I. S. 496 ff., sucht zu beweisen, dass dieses Ophir in Sofala, namentlich im goldreichen Berge Afura sich finde. Salt, voyage to Abyssinia, Lond. 1814, S. 101, bekämpft Bruce's Meinung. Seit Lassens Untersuchungen (Ind. Alterth. Th. II. S. 585 ff.) kann es kaum mehr zweifelhaft sein, dass Ophir in Indien liege.

Völkern gebracht werden sollten, aber nun zeigte es sich abhängig von den verfeinerten Bedürfnissen ausländischen Wohllebens.

§. 16.

Allerdings schien Salomoh befähigt, so viel Erkenntniss zu verbreiten, dass der vielfache Verkehr mit dem Auslande den Israeliten nur nützliche Anregung darbieten und andererseits Gelegenheit geben konnte, die Völker mit der Lehre von dem Einen wahren Gotte zu erleuchten. Salomoh war nämlich nicht bloss von Natur aus sehr begabt, Gott verlieh ihm auch eine höhere Gabe der Weisheit (1 Kön. 3, 12. Vgl. Weish. 7.). „Und grösser war die Weisheit Salomoh's als die Weisheit aller Söhne des Morgenlandes und als alle Weisheit Egyptens und er redete über die Bäume, von der Ceder auf dem Libanon bis zum Ysop, der heranwächst an der Mauer; und er redete über das Vieh und über die Vögel und über das Gewürm und über die Fische“ (ebend. 5, 10. 13.). Es ist nun freilich auf den ersten Blick nicht klar, was für eine Weisheit das war, welche diesen König in den Stand setzte, über alle Pflanzen und Thiere zu reden. Aber theils die in der Bibel gegebenen Thatsachen, theils die Sagen der Rabbinen und Mohammedaner und die Daten der zwischen beiden liegenden apokryphen Salomonsbücher führen uns auf eine nähere Bestimmung jener Weisheit. Wir können natürlich die Sagen von den Geistern, welche dem Salomoh dienten, von seinen Luftfahrten nach Persepolis und zu den Bergen der Finsterniss für nichts anders, als Mährchen halten; aber dass sich solche Sagen gerade an diesen König Israels anschlossen, setzt voraus, dass in ihm wirklich etwas war, was auf eine aussergewöhnliche Erkenntniss und Bewältigung der Naturkräfte hindeutete. Dasselbe gilt von den Salomonsbüchern. [1]) Nimmt man die Thatsache hinzu, dass die salomonischen Sprüchwörter von einer grossen Kenntniss der wirklichen Menschenwelt zeugen und das hohe Lied ein Schauen des Geistigen im Leiblichen, eine Gabe der sinnigen Enträthselung des Geheimnisses der sichtbaren Wirklichkeit beurkundet, so darf man sich wohl seine

[1]) S. Sohar I. כ"ג. a. Sulzb. I. ל"ה. II. ק"י. III. ט"ו. ל'. und Fabricius, Cod. ps. vet. Test. I. S. 1032 ff.

Weisheit als Erkenntniss der wirklichen Welt vorstellen, als Annäherung an ein sinniges Durchschauen der Natur, besonders der menschlichen. Auch die Huldigung, welche ihm die Königin von Saba (das heisst, von dem durch verständige Bewässerung üppig fruchtbaren südwestlichen Arabien) brachte, weist darauf hin; denn dort scheint sinniges Deuten der äussern Natur eine alte Aufgabe der Weisheit gewesen zu sein. [1])

Diese Gabe konnte nun allerdings dahin führen, der ganzen Wirklichkeit Geist abzugewinnen und überall Bahnen zum Hinblick auf den Herrn und Schöpfer dieser reichgestaltigen Welt zu finden. So lange Salomoh sich über der äussern Erscheinung hielt, konnte er selbst in seinem üppigen Fürstenleben noch ein Führer zu einem geistigen Ziele sein; Alles, was das Morgen- und Abendland brachte, konnte dem Geiste zur neuen Aufforderung werden, sich selbst mit neuen Anschauungen zu bereichern und in diesem erweiterten Besitze doch wieder Gott anzugehören. Aber es lag auch nahe, die Erscheinung dieser Welt für sich zu lieben und den Geist ihr unterthänig zu machen.

§. 17.

Das ist der Übergang von der Weisheit Salomoh's zu seiner Thorheit, dass ihm die in lebendiger Bedeutsamkeit vor der fühlenden Seele dastehende Natur für sich liebenswürdig, für sich genügend und darum auch für sich anbetungswürdig erschien. Zunächst wurde der Reiz, welcher in der sinnlichen Liebe liegt, ihm, dem sinnigen Dolmetsch ihrer geistigen Bedeutsamkeit, zum Fallstrick. Die erscheinende Natur wurde als die wahre Heimath menschlicher Sehnsucht geltend gemacht. Die Verehrung des Adonis oder Priapus, der Venus Urania (Astarte), des Chronos (Moloch) war nichts als eine Rechtfertigung der sinnlichen Üppigkeit. [2]) So ist der Übergang von

[1]) Dass die arabische Fabeldichtung den Namen Lokmans, eines alten, durch seine Weisheit berühmten Königs von Sabäa, zu ihrem Träger wählte, setzt voraus, dass dort in dieser Art Lebensregeln gegeben zu werden pflegten. Die Königin von Saba, welche den Salomoh in Jerusalem besucht, wird von der arabischen Sage Balkis genannt. Bei Mareb finden sich Ruinen grosser Monumente, welche von den Eingebornen das Harem und die Colonnen der Balkis, Königin von Saba, genannt werden; daran viele himjarische Inschriften. S. Ritter, Erdk. XII. S. 75 ff.

[2]) 1 Kön. 11, 5 ff.

der Verehrung des Einen wahren Gottes zu dem Naturculte der syrisch-phönizischen Völker bei Salomoh nicht so unvorbereitet, als man öfters denkt. Wer im Geiste des hohen Liedes die sinnliche Liebe idealisirt, ohne mit der kirchlichen Deutung dieses Liedes über der irdischen Liebe eine höhere zu Gott festzuhalten, der hat seine Seele schon zum Pantheon aller Naturvergötterung gemacht. Vielleicht trug der Ruhm, welchen Salomoh (1 Kön. 5, 14.) weit umher genoss, auch das Seinige bei, um zunächst eine geistreiche Ausgleichung der Naturreligionen mit der mosaischen zu versuchen. Es mochte ihm als eine Art Triumph erscheinen, manche Idee der Naturreligionen auf das Gebiet des israelitischen Geisteslebens herüberzutragen. Der rege Verkehr mit dem Auslande führte ihm jene Weiber zu, deren Liebe ihn immer mehr zum Schönheitsschwärmer machte. Im Streben, sich ein Paradies auf Erden zu bauen, verlor er den reinen Himmel eines lebendigen Glaubens an Gott.

§. 18.

So sehen wir also, dass gerade der König, welcher berufen schien, in einer langen glücklichen Regierung [1]) das von David begonnene Werk zur schönen Vollendung zu führen, es vielmehr, soviel an ihm war, zerstörte. Die Naturverehrung, welche früher durch Gewalt oder etwa durch gemischte Heirathen des gemeinen Volkes Einfluss bekommen hatte, wurde nun durch Kunst und Poesie und durch ein glänzendes Beispiel eines weithin mächtigen Königs zur Herrschaft gebracht. So beginnt also der Kampf der wahren Religion gegen das phönizisch-syrische Heidenthum wieder von Neuem; jedoch unter andern Umständen, als in der Zeit der Richter. Nämlich das, was durch David geschehen war, blieb als unzerstörbares grosses Beispiel stehen; so oft die Israeliten an die Zeit ihres höchsten Ruhmes zurückdachten, mussten sie sich auch an eine Zeit der Herrschaft der mosaischen Religion erinnern. Auch konnten die Einrichtungen Davids hinsichtlich des Cultus und der Rechtspflege nicht so leicht ganz ausgerottet werden. Endlich bildeten die religiösen Lieder, welche durch ihn und seine Nachahmer in's Volk gekommen waren, eine geistige Macht,

[1]) Salomoh regierte vierzig Jahre lang (1 Kön. 11, 42.). 1015—975 v. Chr.

welche fort und fort gegen das Heidenthum stritt, und ein Öl, welches die Flamme der Andacht wach erhielt. Selbst das von Salomoh Geschriebene und Gesprochene konnte ein Mittel werden, den Folgen seines spätern Abfalles zu steuern, namentlich wenn das ihm zugeschriebene Buch: „Der Prediger“ früh in Umlauf kam. [1])

Der Kampf war von jetzt an ein viel grossartigerer, weil die Berührung mit dem Auslande mannigfacher geworden war. Es scheint, dass dieser grosse Kampf der geistigen Religion Israels gegen die Naturverehrung nicht hätte siegreich geführt werden können, wenn nicht der grösste Theil des durch die Eroberungen Davids gebildeten Reiches von der davidischen Dynastie wäre losgerissen worden. Durch Mehrung der äussern Stärke war keineswegs die innere des Glaubens gewachsen, im Gegentheile, aus der üppig wuchernden Fülle des irdischen Segens war der Traum von einem solchen Paradiese auf Erden erwachsen, welches Gottes Macht entbehren zu können schien. In der Entsagung und im Kampfe mit innern und äussern Hindernissen hatte David jene reine Hingebung an Gott errungen, von deren Befolgung der Sieg über das Heidenthum abhieng. Darum fiel nach göttlicher Anordnung [2]) der Theil von Israel ab, welcher durch das sinnlich mächtige Ephraim vertreten war, und zugleich trennten sich die meisten jener Vasallenstaaten, deren Anhänglichkeit schon David und Asaph als unaufrichtig bezeichnet hatte. [3])

Schon bei Lebzeiten Salomoh's machten zwei zinspflichtige Staaten, das damascenische Syrien im Norden und Idumäa im Süden, Schritte zur Trennung, [4]) und im Ephraimiten Jeroboam erwuchs unter egyptischem Schutze der Führer zur Losreissung der zehn nördlichen Stämme vom davidischen Hause.

[1]) Mehrere nehmen an, Salomoh habe dieses Buch als Zeichen der Bekehrung von seiner abgöttischen Naturvergötterung geschrieben.

[2]) Der Prophet Ahia. 1 Kön. 11, 19.

[3]) Psalm 18, 45. 66, 3. 81, 16. כחש

[4]) Der Edomiter Hadad, mit Pharao verschwägert, leitete den südlichen Aufstand (1 Kön. 11, 14 ff.), der Syrier Reson (ebend. 11, 23 ff.) den nördlichen.

D. Die Könige nach Salomoh sammt den neben ihnen wirkenden Propheten und den Hauptthatsachen der Geschichte in tabellarischer Übersicht.[1])

§. 19.

Juda.	**Ephraim.**
Rehabeam (רחבעם Ῥοβοάμ 975 — 958.). Salomoh's Sohn, thörichter Eiferer für absolute Gewalt. 17 Jahre Regent. 1 Kön. 17, 21. Der egyptische König Sesonchis brandschatzt Jerusalem. 970. Götzendienst mit allen Greueln. 1 Kön. 14, 22. Sein Weib Maachah, Patronin der heidnischen Mysterien. 1 Kön. 15, 13. — Überhaupt grosses Harem 2 Chron. 11, 20 ff. Festungsbauten, Bedrückung und Vertreibung der Priester 2 Chron. 11, 5 ff.	Jarobeam I. od. Jeroboam (ירבעם Ἰεροβοάμ). 22 Jahre. König über 10 Stämme sammt Moab 1 Kön. 14, 20. Urheber der Trennung der grossen Mehrheit der Israeliten von Davids Haus. Egyptischer Einfluss. Götzendienst in Bethel. Willkührliche Vereinigung von Apiscult mit mosaischer Religion. Der Prophet Ahia in Siloh 1 Kön. 14, 2. Ein anderer Prophet in Bethel. 1 Kön. 13, 11 ff.

Krieg zwischen beiden Reichen. 1 Kön. 14, 30.

Abia (אביה Ἀβιού V. Abia). Nur 3 Jahre König 1 K.	Jeroboam wohnte zuerst in Sichem, das er verschönerte, dann in

[1]) Die Regierungsjahre der Könige von Israel und Juda sind in der heiligen Schrift, wie es scheint, manchmal ohne Hervorhebung kleinerer Zeittheile angegeben. Jedenfalls kommt man durch Zusammenrechnung der Jahre der Regierung zu einem Ergebnisse, welches mit einzelnen chronologischen Angaben in den historischen Büchern im Widerspruche ist. So war z. B. nach 2 Kön. 8, 16. das fünfte Jahr vom ephraimitischen Joram gleich dem ersten des jüdischen, was nach der gewöhnlichen Berechnung nicht eintrifft. Vgl. 2 Kön. 12, 12. und andere Stellen, welche einzelne Daten über die chronologische Berührung beider Königsreihen geben. Die von uns angesetzten Zahlen sollen unter der Annahme des Jahres 588 v. Chr. für den entscheidenden Anfangstermin der babylonischen Gefangenschaft die Regierungsperioden approximativ bestimmen.

Juda.

15, 2. Sieg über Jerobeam. 2 Chr. 13, 17. Dessen wichtige Rede vor der Schlacht auf dem Berge Zemarajim 2 Chron. 13, 4 ff. Von 957—955.

Prophet Iddo? 2 Chr. 13, 22.

Asa (אסא Ἀσά 955—914) regiert 41 Jahre. 1 Kön. 15, 10.

Er reinigt das Land vom Götzendienste, verschont selbst seine (Gross-) Mutter nicht 1 Kön. 15, 13.

Bund mit dem damascenischen Syrien gegen Ephraim. Überschüsse im Kirchenschatze zum Kriege gegen Ephraim verwendet. 1 Kön. 15, 18. Andererseits die heiligen Geräthe wieder in den Tempel gebracht. Ebend. V. 15. Der Äthiope (כושי) Serah (זרח), welcher mit einem grossen Heere heranzog, von Asa bei Maresa geschlagen 2 Chron. 14, 9 ff.

Während das Reich Ephraim von den wildesten Parteikämpfen im Innern und von mächtigen Angriffen von aussen zerrissen wird,

Ephraim.

Panuel 1 Kön. 12, 25. später in Thirza 1 Kön. 14, 17.

Doppelte Prophezeiung vom Sturze des Altares 1 Kön. 14, 2 ff. und des Hauses Jeroboams ebend. 15, 7 ff.

Nadab (נדב Nadab 955—952.). Zwei Jahre König 1 Kön. 15, 25. Aus dem Stamme Issachar.

Baasa rottet das Haus Jeroboams aus 1 Kön. 15, 27. 33.

Baasa (בעשא Βαασά 952—930). Regiert 24 Jahre in Thirzah 1 Kön. 15, 33. —

Vielleicht gegenüber der Verbindung Juda's mit Damaskus ephraimitischer Bund mit Egypten und in Folge davon Zug des Äthiopen Serah gegen Juda.

Der Versuch, Ramah zu befestigen, misslingt. Asa baut mit dem Material davon zwei Festungen. 1 Kön. 15, 22.

Jehu prophezeit wider ihn. 1 Kön. 16, 1 ff.

Von 930—916 vier Regenten, Ela (אלה), Zimri (זמרי Ζαμβρί), Thabni (תבני Θαμνί) und Omri (עמרי Ἀμβρί Amri 928—916.). Letzterer erbaut Schomron oder Samaria zur Residenz.

Juda.

ist Juda ziemlich ruhig und glücklich.

Josaphat (יהושפט Ἰωσαφάτ 914—889.). Regierte 25 Jahre, die Mitregentschaft eingerechnet. 1 Kön. 22, 41 f. 2 Chr. 20, 31.

Sorge für Rechtspflege und Volksunterricht. 2 Chr. 17, 6 ff.

Ephraim.

Ausser den innern Unruhen auch Einfall des Syriers Benhadad I.

Achab (אחאב Ἀχάβ 916—896.). Unter ihm nimmt die Geschichte Ephraims eine neue Wendung. Er heirathet die tyrische Prinzessin Issabel oder Jezabel איזבל, durch welche der phönizische Götzendienst zur Herrschaft gebracht wird. Verfolgung der Anhänger der mosaischen Religion.

Der Prophet Elias.

Verbindung beider Könige gegen das damascenische Syrien. Kampf des Propheten Michaja mit Sedecias 2 Chr. 18, 8 ff. 1 Kön. 22, 9.

Ahabs Tod.

Ahasja (אחזיה Ὀχοζίας 897—894. 1 K. 1, 1—17.

Joram (יהורם Ἰωράμ 896—884. 2 K. 3, 1.)

Söhne von Ahab. — Tod des Elias, Elisäus folgt.

Josaphat steht dem ephraimitischen Könige Joram im Kampfe gegen das abgefallene Moab bei. 2 Kön. 3, 7 ff. Rüge des Propheten Elisäus daselbst.

Seit 891 ist Joram Mitregent von Josaphat.

Joram (יהורם Ἰωράμ 889—883.) acht Jahre König. Er ist mit einer Prinzessin des nördlichen Reiches Israel, nämlich mit Athalia, der Tochter Ahabs und der Prophetenmörderin Issabel, verheirathet.

Zeit der grössten Sittenverwilderung.

Die Kriege mit Syrien dauern fort. Mitten darunter die Prophetenschulen.

Elisäus auf dem Carmel und am Jordan.

Achasja (אחזיה Ὀχοζίας 883.).

Unter dem Einflusse seiner Mutter, Allianz mit Ephraim. Feldzug gegen Hasael. Achasja bald getödtet.

Juda.	**Ephraim.**
Der hohe Priester Jojada.	Während in Juda sich durch das herrschsüchtige Weib Athalia der Stamm Ahabs geltend macht, wird er in Ephraim ganz ausgerottet durch
Athalja (עתליה Ἀθαλία) nimmt statt ihres Sohnes den Thron ein. 883—878. 2 K. 11, 1 f. 2 Chron. 22, 10. Sie rottet das ganze Geschlecht ihres Gemahles Joram aus, ebend. Nur ihr Enkel Joas entrinnt. Athalia gestürzt, ermordet.	Jehu (יהוא Ἰηοῦ 884—856.). Er regiert 28 Jahre. Die Syrier werden immer stärker, das Ostjordanland geht an sie verloren.
Joas (יהואש Ἰωάς 873—838.) 40 Jahre lang König. Anfangs vom hohen Priester Jojada, welcher ihn vom Tode gerettet und erzogen hatte, geleitet. Tempelbau. Religiöse Restauration. Nach Jojada's Tode alles Gute zerstört.	Joachas (יהואחז Ἰωαχᾶζ 856—840.). Das Reich sinkt sichtlich. Die Syrier werden immer drohender. 2 K. 13, 1—9. Vor dem Regierungsantritte des ephraimitischen Königs Joachas musste der jüdische Joas sich durch eine bedeutende Brandschatzung mit Hasael von Damaskus abfinden. 2 K. 12, 19.
Amazia (אמציה Ἀμασίας 838—809.). 29 Jahre. Sieg über Edom,	Joasch (יואש Ἰωάς 840—825.).

Die Feindseligkeiten zwischen Juda und Ephraim beginnen von Neuem. Amazia unterliegt; Jerusalem von Joasch erobert 2 K. 14, 8 ff. 2 Chr. 25, 17 ff.

In 2 Chr. 25, 14 ff. wird das traurige Ende des Amazia durch die abgöttische Verehrung begründet, die er den erbeuteten Götzen von Edom gezollt habe.	Tod des Propheten Elisäus 2 K. 13, 14 ff. Glückliche Gefechte gegen die Syrier, die an sie früher verlorenen Städte wieder zurückerhalten 2 K. 13, 25.
	Der Prophet Jonas — die

Juda.

Ussias (עזיה Ὀζίας, auch Assaria עזריה Ἀζαρίας 809—758. also 52 Jahre) s. 2 K. 15, 1 ff. 2 Chr. 26, 1. Zacharias' Einfluss 2 Chr. 26, 5.

Militärische Verstärkung des Reiches.

Die Schifffahrt auf dem rothen Meere von Elath aus wieder in den Händen von Juda.

Die Philister zur Ruhe gebracht.

Jotham (יותם Ἰωαθάμ 758—742.).

Die Propheten Micha und Isaias.

Achas (אחז Ἀχάζ 742—727.). Bündniss mit den Assyriern gegen Damaskus und Ephraim.

Achas bei Tiglathpilesar in Damaskus.

Ephraim.

Hauptstadt der Assyrier bereits in hohem Grade luxuriös.

Jeroboam II. (ירבעם Ἱεροβοάμ regiert 41 Jahre 824—783.). Ausrottung des Geschlechtes Jehu. Vgl. Osea 1, 4. Das Reich Ephraim hebt sich.

Osee.

Amos.

Interregnum. 783—772.

Im Jahre 772 hält sich Zacharias (זכריה) sechs Monate, Schallum (שלום Σελλούμ) einen Monat als König.

Menachem (מנחם Μαναήμ) 771—760. 2 K. 15, 14. 22. Er wird dem assyrischen Könige Phul zinsbar.

Pekachja (פקחיה Φακείας 760—758.). Abgöttisch.

Pekach (פקח Φακέε 758—738.). Die grosse Schwäche des Reiches soll durch einen Bund mit Damaskus geheilt werden. Jerusalem soll erobert werden. Aber Tiglathpilesar erobert Damaskus und deportirt viele Israeliten von Nordgaliläa und dem Ostjordanlande. 740.

Abermals Interregnum. Grosse Verwirrung.

Juda.	**Ephraim.**
Ezechias od. Hiskia (חזקיה Ἐζεχίας 727—699.). Tempelreinigung, Einladung aller Israeliten zum Pascha 2 Chr. 29, 3 ff.	Hoseas oder Osee (הושע Ὡσηέ 730—722.) kündet den Assyriern den Tribut auf, Bündniss mit dem Pharao So — Eroberung von Samaria durch Salmanassar 722. Tobias. Der Prophet Nahum.

Das Reich Juda allein.

§. 20.

Ezechias hat nach dem Falle von Samarien durch die Züge der Assyrier, welche zunächst gegen Egypten gerichtet waren, viel zu leiden. Sargons Zug Is. 20, 1 ff. vielleicht gegen die äthiopische Dynastie in Theben s. Nahum 3, 8.

Sancherib's grosse Expedition gegen Egypten wird auch für Jerusalem gefährlich. Wunderbare Rettung. 715. 2 Chr. 32, 1 ff. Neuer Eifer für die Religion 2 Chr. 32, 23. Krankheit und Heilung des Ezechias. Ebend. V. 24 ff. Joel.

Mehrung der Reichthümer, Annäherung an den Usurpator Merodach Baladan, welcher seinem assyrischen Oberherrn Babel entriss.

Manasses (מנשה 699—642. gr. Μανασσῆς. Regiert 55 Jahre. 2 K. 21, 1. 2 Chr. 33, 1.). Während seiner Minderjährigkeit wahrscheinlich Eljakim (od. Jojakim), S. des Hilkia, Reichsverweser. Isai. 22, 20 ff. 2 K. 18, 18. Während dieser Zeit ist ohne Zweifel das im Buche Judith Erzählte vorgefallen. Medien erhebt sich. Seit seiner Mündigkeit ist Manasses bemüht, das von seinem Vater Gegründete zu zerstören. Der Götzendienst herrscht. 2 Chr. 33, 1—9. Die warnenden Propheten verfolgt. 2 K. 21, 10 ff. 2 Chr. 33, 18. Eine Gefangenschaft in Babylon, wohin er durch die in Palästina siegreich eingedrungenen Assyrier geführt ward, ändert ihn ganz um. Ebend. V. 12 ff.

Zephania.

Amon (אמון Ἀμώς 642—638.).

Schlaff und abgöttisch. 2 K. 21, 19 ff. 2 Chr. 33, 21.

Josias (יאשיהו *Ἰωσίας* 639—610.). Dieser Fürst geht in die religiösen Wünsche des Propheten Jeremias in ähnlicher Weise ein, wie Ezechias in jene des Isaias. Im zwölften Jahre seiner Regierung fieng er als zwanzigjähriger Jüngling an, alle Spuren von Heidenthum zu vertilgen. 2 Chr. 34, 3 ff. Der Altar in Bethel zerstört. 2 Kön. 23, 15. Eine alte Weissagung erfüllt. 1 Kön. 13, 2. Im achtzehnten Jahre seiner Regierung Tempelreparatur; dabei Auffindung eines alten Exemplares vom Pentateuch ebend. V. 8 ff. 622.

Der religiöse Aufschwung unter Josias fällt mit der Zerstörung Ninive's zusammen. 626. Anfang des neubabylonischen Reiches neben dem medischen. Grosses Paschafest im nämlichen Jahre, in welchem der Pentateuch wieder neu beachtet wurde (2 Chr. 35, 19.); alle frühern Festversammlungen übertroffen. 2 K. 23, 21 ff.

Der König Necho von Egypten zieht gegen die neugebildete Macht der Babylonier nach Karkemisch; Josia stellt sich ihm bei Megiddo entgegen und fällt. 2 K. 23, 29.

Kämpfe zwischen Egypten und Babylon zum Schaden der Juden.

Joachas (יהואחז *Ἰωαχάς* 610.) wird vom gemeinen Volke zum König erhoben und gesalbt. 2 Kön. 23, 30. Aber bei einer Reise nach Riblah, wo er wahrscheinlich dem Pharao Necho seine Aufwartung machen wollte, wird er schon nach drei Monaten gefangen genommen und abgesetzt. 2 K. 23, 33.

Das Land muss an die Egyptier Brandschatzung zahlen.

Jojakim (יהויקים 610—599.) früher Eljakim geheissen, wird vom Pharao Necho zum König gesetzt. 2 Kön. 23, 34. 609—599. Nebukadnezar zieht über Karkemisch (Circesium) nach Phönizien und unterjocht Judäa. Jerusalem von den Chaldäern eingenommen, Jojakim soll nach Babylon geführt werden. Das geschah am Ende des dritten und Anfang des vierten Jahres der Regierung Jojakims. (Jerem. 25, 1. vgl. Daniel 1. 1.) Daniel und andere edle Israeliten deportirt, ebenso kostbare Tempelgeräthe. Erster Anfangstermin der babylonischen Gefangenschaft. 605. v. Chr. Jojakim begnadigt, bleibt gegen Zahlung von Tribut drei Jahre lang ungestört König. Die Tributverweigerung veranlasst den Nebukadnezar, das Gesindel der syrischen

Wüste gegen Judäa zu hetzen. 2 K. 24, 2. Dreijähriger Kriegszustand.' Jojakim starb nach eilfjähriger Regierung. 2 K. 23, 30. Vgl. Jer. 22, 18. 36, 30.

Jojachin (599.), Sohn des Vorigen (יהויכין Jechonias), erbt vom Vater die feindselige Stellung gegen Babylon. Er verweigert den Gehorsam 2 Kön. 24, 8. 2 Chr. 36, 8. 9. Nebukadnezar zieht gegen Jerusalem. Der König Jechonias sammt den tüchtigsten Bürgern gefangen. (2 Kön. 24, 14. Im Ganzen 10,000. Vgl. Jerem. 52, 2. 8.) Im Jahre 599. Zweiter Anfangstermin der babylonischen Gefangenschaft.

Zedekia (Sedecias צדקיה) 599—588, Josia's jüngster Sohn, letzter König von Judäa. Anfangs ruhiger Vasall von Babel. Gesandtschaft an Nebuk. Jer. 29, 1 ff. Im vierten Jahre seiner Regierung kommt Zedekia selbst nach Babel (?) 595. (Jerem. 51, 59.) Im neunten Jahre empört sich Zedekia. Seit dem zehnten Monat dieses neunten Jahres Belagerung Jerusalems, im vierten Monat des eilften Jahres 588 Erstürmung. Bald darauf Plünderung und Zerstörung. Neue Deportation. Dritter Anfangspunkt der babylonischen Gefangenschaft. Zedekia sieht in Riblah vor Nebukadnezar seine Söhne hinrichten, und wird selbst geblendet nach Babel geführt.

E. Wirksamkeit des Königthums nach Salomoh, Bedeutung desselben für die Geschichte der Offenbarung.

§. 21.

Wir dürfen uns nicht damit begnügen, die Hauptmomente des äussern Verlaufes der Geschichte Israels unter den Königen chronologisch vergegenwärtigt zu haben, vielmehr müssen wir uns Rechenschaft über die wesentlichen Veränderungen in der Macht und Bedeutung des Volkes Israel durch die Könige geben und uns klar machen, in welchem Verhältnisse ihr Einfluss zur Sittlichkeit und Religion stand. Überblicken wir zunächst die äussern Veränderungen, so sehen wir die von David errungene Macht theils verloren, theils zersplittert und geschwächt.

Den Nachkommen Davids blieben nächst der Hauptstadt

Jerusalem nur zwei Stämme, Juda und Benjamin.[1]) Zwar gehörten als von David eroberte Provinzen auch die Länder der Edomiter mit den Seehäfen Elath und Eziongeber, so wie das Gebiet der Ammoniter und Philister zu Juda, aber es kostete vielen Kampf, diese fremden Theile festzuhalten. Die Edomiter hatten sich schon unter Salomoh empört (1 Kön. 11, 14.), und obwohl sie später wieder als Unterthanen Juda's erscheinen (ebend. 22, 49.), so warfen sie unter Joram das Joch wieder ab (2 Kön. 8, 20.). Die beiden kriegerischen Fürsten Amazia (ebend. 14, 7.) und Usias hatten Mühe, sie in Schranken zu halten, unter dem anderwärts beschäftigten Ahas machten sie sich für immer frei.

Die Philister erscheinen vor Josaphat (2 Chron. 17, 11.) unter Joram, wo sie sogar in Verbindung mit Beduinenschwärmen Jerusalem überfielen (ebend. 21, 16.), dann vor Usias (ebend. 26, 6.) und endlich unter Ahas (ebend. 28, 18.) frei; in den übrigen Zeiten war ihre Unterwerfung, wie es scheint, von geringem Vortheile für das Reich Juda.

Einen viel grössern Umfang hatte das durch Empörung entstandene nördliche Reich. Es umfasste die Ostjordan-Landschaft sammt Moab,[2]) dann Batanäa, Galiläa und das nachmalige Samaria. Das Hauptgebiet war Ephraim; daher kommt es, dass dieses Reich sehr oft den Namen Ephraim

[1]) Der Umfang der beiden durch die Trennung entstandenen Staaten ist schon durch die Vorherverkündung des Achia bestimmt. 1 (3) Kön. 11, 31 ff. „Ich reisse das Königreich aus der Hand Salomoh's und gebe dir zehn Stämme. Der Eine Stamm aber soll ihm gehören." Vgl. V. 35 ff. Nach 2 Chron. 11, 10. befestigt Roboam Städte, die, wie dort ausdrücklich bemerkt ist, in Juda und Benjamin liegen. — Bei der Erzählung vom wirklichen Abfall heisst es: „Es blieb hinter dem Hause Davids nur der Stamm Juda allein 1 (3) Kön. 12, 20. Aber sogleich darauf wird bemerkt, dass Rehabeam Juda und Benjamin beherrscht habe. V. 21 ff. Ῥοβόαμος wurde daher von Fl. Jos. ὁ τῶν δύο φυλῶν βασιλεύς Antiq. I. VIII. c. 10. §. 1. genannt. — Zum Reiche Juda schlugen sich auch die Priester und Leviten, welche sich die heidnische Richtung des Jeroboam nicht gefallen lassen wollten. 2 Chron. 11, 12. Auch der Stamm Simeon (mitten in Juda Josue 19, 1 ff.) gehörte jedenfalls nicht ganz zu Israel, denn Rehabeam baute die simeonitische Stadt Etam עיטם, an der Grenze von Juda und Dan, zur Festung 2 Chr. 11, 6. —

[2]) Moab steuerte unter dem Könige Mescha dem Könige von Israel 100,000 Mastlämmer und 100,000 Widder in der Wolle. 2 Kön. 3, 4.

führt.[1] Indem es bei Weitem das grössere Gebiet und die Mehrzahl der Stämme unter sich hatte, so behielt es den Namen „Israel" vorzugsweise. Das Übergewicht, welches in politischer Hinsicht auf Seite des nördlichen Reiches oder der Könige Israels war, schien die alten Ansprüche des Stammes Ephraim auf das Prinzipat im auserwählten Volke zu bestätigen. Während der Zeit der Richter war in diesem Stamme, nämlich in Siloh, das Bundeszelt gewesen, wodurch eben in dieses Gebiet die Mitte des ganzen religiösen Lebens des Volkes verlegt war. Nur das durch David Geschehene und an ihn Verkündete störte die alten Ansprüche Ephraims.

Mit Davids Erhebung und mit den Verheissungen, welche sich an ihn knüpften, wurde Jerusalem die politische und religiöse Mitte des gemeinsamen Volkslebens. Wenn die davidische Dynastie verlassen werden sollte, so schien auch die Einheit der Gottesverehrung, welche sich in Jerusalem gegründet hatte, verlassen werden zu müssen. „Jeroboam sprach in seinem Herzen: Auf diese Art müsste das Königthum zurückkommen an das Haus Davids. Wenn dieses Volk hinaufziehen wird, Opfer zu bringen im Hause des Ewigen zu Jerusalem, so wird das Herz dieses Volkes sich wieder zu seinem Herrn wenden. . . . Da berieth sich der König und machte zwei goldene Kälber und sprach zu ihnen: Lange genug seid ihr hinaufgezogen nach Jerusalem; siehe da deine Götter Israel, die dich heraufgeführt aus dem Lande Egypten. Und er stellte das eine auf in Beth-El, das andere stellte er auf in Dan" (1 K. 12, 26 ff.). Ein zeitgemässer Nationalcultus vollendete die Trennung von der davidischen Dynastie und stellte die natürliche Strafe der im Hause Davids herrschend gewordenen Abkehr von der Einheit mit Gott dar.

§. 22.

Der Götzendienst im nördlichen Reiche war also die Frucht der Empörung gegen das Haus Davids; diese aber die Frucht der Verweltlichung dieses Hauses. Von dem Augenblicke an, als der König des auserwählten Volkes sein höchstes Streben in Erreichung sinnlicher Glorie setzte und geradezu die sinnliche

[1]) Im Stamme Ephraim lebte gleichsam der Ruhm Josephs fort.

Natur vergötterte, sich also von Gott unabhängig stellen wollte, hatte er selbst das Zeichen gegeben zu einem Streben der Unterthanen, ihres besondern augenscheinlichen Vortheiles wahrzunehmen. Die Aufopferung der einzelnen Stämme zur Erhaltung des königlichen Hauses und zum Gehorsam gegen dasselbe war von einer Aufopferung desselben Gott gegenüber bedingt. Die Folgen der Abkehr des Hauses Davids von Gott konnten durch Rückkehr zu demselben gehemmt werden.

Die Könige vom Hause David konnten ihre einzige Stärke in unbedingter Hingebung an die geistige Macht, welcher sie ihre Einsetzung verdankten, suchen. Aber dann mussten sie mit lebendigem Vertrauen die geistige Macht der ihnen anvertrauten Verheissung umfassen. Hiezu fehlte ihnen mit seltenen Ausnahmen der Glaube und die Entschiedenheit. Indem sie ihr königliches Recht immerfort behaupteten und andererseits sich vorherrschend auf die Grundsätze der natürlichen Gewalt verliessen, musste ihre Stellung eine von Grund aus verfehlte, unhaltbare werden. Die zerstörende Wirkung der Halbheit offenbart sich in ihrer Geschichte. Anders war es in Ephraim.

Die Könige vom nördlichen Reiche waren durch Empörung entstanden, gründeten also ihr Reich auf selbsteigene Kraft und belebten es durch eine selbstgemachte Naturreligion. Sie zeigten das, was sie waren und wollten, offener; daher erhalten sie als Zuchtruthe der Verirrungen des davidischen Hauses von Anfang an eine prophetische Bestätigung. [1])

§. 23.

So ist es denn nicht auffallend, dass das nördliche Reich politisch viel bedeutender ist, als das südliche, so lange beide neben einander stehen. Die offene Kundgebung der heidnischen Gesinnung brachte dem Reiche Israel Verbindungen zu Stande, welche ihm mehrmals eine grosse Stärke verliehen. Sogleich beim Beginne war es der egyptische Einfluss, woran sich alles Gelingen knüpfte. In Egypten war Jeroboam I. schon in den letzten Jahren Salomoh's verborgen gewesen, von dorther trat er als König auf und dorthin zielte die Aufstellung der Bilder von Kälbern, d. h. von Apisstieren, in Beth-El und

[1]) 1 Kön. 11, 29. Ahia und Jeroboam.

Dan. Diese Verbindung brachte es mit sich, dass der egyptische König Scheschak, oder Sesonchis, in Juda einfiel und Jerusalem brandschatzte.

Später schloss sich das Reich Ephraim an Tyrus an, indem Ahab (916—896.) die tyrische Prinzessin Isebel oder Jezabel heirathete. Da in jene Zeit die Gründung oder Erneuerung Karthago's von Tyrus aus fällt und Sidon unter tyrischer Botmässigkeit stand, so ist die Bedeutung dieser Verbindung klar. Dieselbe zeigt sich schon darin, dass das davidische Königshaus zu Jerusalem sich in dieser Zeit der Dynastie von Samaria annähert, sich sogar mit ihr verschwägert und gegen die Syrier zu Felde zieht. Später scheint eine Verbindung mit Assyrien eingegangen zu sein (Ezechiel 23, 5 ff.) und vielleicht ist das Glück der Feldzüge von Jeroboam II. (824—784.) zum Theile die Folge einer Verbindung mit Assyrien, wohin in dieser Zeit die Augen der Juden schon durch die wunderbare Sendung des Propheten Jonas nach Ninive gerichtet wurden. Die letzte Verbindung mit Syrien-Damaskus und Egypten zu gleicher Zeit sollte dem Reiche die Vollendung geben; brachte ihm aber den Untergang.

§. 24.

Da, wie wir gesehen haben, im nördlichen Reiche schon von Anfang an laut und offen die Abhängigkeit der Religion von den Interessen der regierenden Fürsten ausgesprochen war, so lässt sich denken, dass die verschiedenen Verbindungen mit den mächtigen Bekennern der mannigfaltigsten Religionsanschauungen auch eine vielgestaltige Naturreligion erzeugen mussten. Wirklich finden wir hier den egyptischen Apis in Beth-El und Dan; den Baal in verschiedener Gestalt; die Astarte namentlich durch die einflussreiche Königin Isabel, welche Priesterin der Astarte gewesen war, eingeführt; ferner den Thammus (Adonis); dann gottgeweihte Zaubereichen und heilige Bäume und Höhen überhaupt; Orakel, Blutorgien, einen unzählbaren Tross von Hierodulen, von Gottgeweihten beiderlei Geschlechts mit schmählicher Bestimmung; Amuleten, Beschwörungen, Nativitätenstellerei; kurz ein grosses, buntes Pantheon des phönizisch-babylonischen Naturcultes mit egyptischen Beimischungen. Der

Götzendienst hatte ausser Dan und Bethel, welches die Propheten Bethaven (Haus des Frevels) nennen, weil es die Hauptniederlassung des Naturcultes war, in Gilgal (Osee 12, 11. 4, 15.), in Mizpa jenseits des Jordans (ebend. 5, 1. 6, 8. 12, 11.), am Tabor (ebend. 5, 1.), in Sichem (6, 9.) Niederlassungen.

Es gab zwar auch Priester, welche nach mosaischem Ritus opferten, aber sie waren nicht nur illegitim von Anfang an (1 K. 12, 31.), sondern sie schändeten ihr Amt durch Trunkenheit, Unzucht, Habsucht, ja durch Strassenraub (s. Osee).

§. 25.

Trotz solcher zerrüttender Wirkungen jenes falschen Grundes, auf welchen das nördliche Reich gebaut worden war, erhielt es sich doch ungefähr dritthalb hundert Jahre lang, indem der sinnliche Grund des Nationalstolzes eine Theilung in Fürstenthümer missrieth und die Vorsehung sein Bestehen aus höhern Absichten genehmigte.

Aber sehr natürlich ist es, dass die Empörung wieder Empörung hervorbrachte, und wirklich sehen wir hier in einem Zeitraume von zweihundertzweiundfünfzig Jahren neun Dynastien wechseln; keine ist ohne Empörung zur Herrschaft gelangt; die Stifter von sieben dieser Fürstenhäuser haben sich durch Königsmord und Hochverrath den Weg zum Throne gebahnt; der Regierungsantritt einiger war nicht bloss mit einfacher Ermordung des Vorgängers, sondern mit greuelvoller Niedermetzelung der zahlreichen Regentenfamilie verbunden; so rottete Baasa (952—930) die ganze Familie von Jeroboam I. aus (1 Kön. 15, 29.); Jehu vernichtet den Stamm Ahabs mit eiserner Strenge, aber als gerechter Henker im göttlichen Auftrage (2 K. 9, 7. 37. 10, 7.); Jeroboam zerstört das Geschlecht Jehu's (Osee 1, 4.). So wirkte das Königthum im nördlichen Reiche gegen seine eigenen Vertreter. Dass das Volk nicht sanft beherrscht wurde, ist natürlich. Der Prophet Osee vergleicht das Treiben und Streben dieser Regierung mit dem Brodbacken. Die Bäcker sind die obersten Räthe und Diener der Fürsten, das Volk ist die Teigmasse; die Regierung ist der Ofen, die Mittel der Anreizung bald zum Götzendienste, bald zu dieser oder jener Gesinnung des Tages, sind das Heizen des Ofens; der Zweck des Ganzen

ist, dem Fürsten einen guten nahrhaften Bissen zu bereiten (Osee 7, 4.). [1])

Im südlichen Reiche zeigten sich zwar bis zur Zeit, da das nördliche von den Assyriern vernichtet wurde, nur einmal im königlichen Hause selbst solche blutige Greuelscenen, wie sie im nördlichen an der Tagesordnung waren. Nämlich als Joram (889—883) sich von dem Glanze des Hofes zu Samaria und seiner einflussreichen Verbindung mit dem damals blühenden Tyrus verleiten liess, sich mit jenem Hofe durch Verschwägerung zu befreunden, wurde dem davidischen Stamme ein Reis der Unnatur aufgepropft, welches blutige Früchte trug. Athalia, die Tochter von Ahab und Isabel, ahmte als Gemahlin von Joram ihre Mutter nach, oder übertraf sie. Ihr Gemahl Joram mordete wahrscheinlich auf ihre Veranlassung seine eigenen Brüder. Als ihr Sohn Ochozias (Ahasja) früh gestorben war (883 v. Chr.), liess sie alle männlichen Sprösslinge der königlichen Familie tödten, und würde auch ihren Enkel Joas aus dem Wege geräumt haben, wenn derselbe nicht heimlich in den Tempel geflüchtet und dort erzogen worden wäre. Nachdem sie sechs Jahre lang regiert hatte, wurde sie durch die Urheber einer Empörung zu Gunsten ihres nun etwas herangewachsenen Enkels Joas ermordet; ihr Kinder-, Verwandten- und Enkelmord also im Namen des Enkels heimbezahlt. [2])

Diese kurze Zeit der wildesten Greuel abgerechnet, bietet allerdings die Geschichte des südlichen Reiches einen weniger betrübenden Anblick dar, als die des nördlichen, doch keineswegs einen befriedigenden. Einzelne Könige wirkten dem Götzendienste entgegen, aber nie ganz und mit voller Entschiedenheit. Abia (957—955) konnte sich gegen Jeroboam, auf dem ephraimitischen Berge Zemoraim stehend und zum Lager hinabredend, im Gegensatze zu dem Aftergottesdienste im nördlichen Reiche rühmen: „Unser Gott aber ist der Ewige, den wir nicht verlassen, und den Dienst des Ewigen versehen Prie-

[1]) Der deutsche Dichter sagt:

Diesem Ambos vergleich' ich das Land, dem Hammer den Herrscher,
Und dem Volke das Blech, das in der Mitte sich krümmt.
Wehe dem armen Blech! wenn nur willkührliche Schläge
Ungewiss treffen und nie fertig der Kessel erscheint.

[2]) Vgl. unten K. III. §. 9. über den einflussreichen Hohenpriester Jojada.

ster, Söhne Aarons, und die Leviten sind im Amtsgeschäfte. Und sie lassen in Rauch aufgehen Ganzopfer jeglichen Morgen und jeglichen Abend und Räucherwerk von Spezereien und Schichten Brode auf dem reinen Tische und den goldenen Leuchter und die Lampen daran zünden sie an jeglichem Abende an; denn wir besorgen den Dienst des Ewigen, unseres Gottes, ihr aber habt ihn verlassen" (2 Chron. 13, 10. f.). Daneben bestand aber der von Salomoh eingeführte Götzendienst. Zwar zerstörte Asa (955—914) denselben theilweise, er „schaffte weg die feilen Buben aus dem Lande und entfernte all die Götzen, die seine Väter gemacht. Sogar Maacha, seine Mutter, entfernte er, dass sie nicht mehr Herrscherin sei, weil sie ein Scheusal gemacht hatte der Aschera (Venus), und Asa fällte ihr Scheusal und verbrannte es im Thale Kidron. Aber die Höhen wichen nicht" (1 Kön. 15, 12 ff.). Also blieben jene Altäre im Freien, welche fortwährend Gelegenheit zu einem von Jerusalem getrennten Cultus gegen die mosaische Anordnung [1]) boten und zugleich, vermöge ihrer Zweideutigkeit, immer und überall als Höhen des Baal aufgefasst werden konnten, ja zu dieser Auffassung einluden. Also auch derjenige König, welcher unter den ersten nach David am Meisten gerühmt wird — „das Herz Asa's war aufrichtig gegen den Ewigen" (1 Kön. 15, 14.) — handelte mit jener Halbheit, welche fortan auch die besten Zeiten Jerusalems verdunkelt. Zu diesem Fehler scheint auch die Verwendung der Überschüsse im Tempelschatze zu profanen Zwecken gerechnet werden zu müssen, deren sich dieser im Ganzen für die Religion Davids eifrige Fürst schuldig machte. [2]) Das zur Erhaltung des Tempels bestimmte Geld wurde von ihm in's Ausland gesendet, nämlich nach Damaskus, um die Hülfe von Syrien gegen das Reich Samarien zu erkaufen. — Selbst der folgende König Josaphat (914—889), in der ganzen Reihe von der Trennung des Reiches bis auf die Zerstörung Samaria's wohl der beste und namentlich durch Veranlassung einer mehr geordneten Rechtspflege ausgezeichnet (2 Chron. 17, 7 ff. 19, 4. 5.), entfernte die „Höhen" nicht (ebend. 20, 33.). — Joas (878—838), obwohl durch den Ein-

[1]) Levit. 17, 4. Deut. 12, 5.

[2]) 1 Kön. 15, 18. הַנּוֹתָרִים ist die hebräische Bezeichnung für „Überschüsse" im Schatze.

fluss der Priester, namentlich des Jojada, den unnatürlichen Mordplänen seiner Grossmutter entrissen und auf den Thron gehoben, verliess doch ihren Rath und liess sogar den Sohn seines Wohlthäters, Zacharias Ben Jojada, im Tempel ermorden (ebend. 24, 20 ff.), weil seine Bauplane nicht nach seinem Sinne beobachtet wurden. Amazia (838—809) und Usias oder Azarias (809—758) zeichneten sich zwar durch kriegerische Eigenschaften aus; aber der erste gab sich den Götzen der Edomiter, welche er besiegt hatte (2 Kön. 14, 7.), gefangen, stellte sie zu Göttern auf, vor denen er sich bückte und denen er räucherte (2 Chron. 25, 14.); der letztere liess die „Höhen" fortbestehen (2 Kön. 15, 3 f.) und „drang in den Tempel des Ewigen, zu räuchern auf dem Rauchopferaltare" (2 Chr. 26, 16.). Die beiden folgenden, Jotham und Achas, sowie alle hier nicht ausdrücklich genannten frühern waren abgöttisch gesinnt.

Also bietet uns die doppelte Reihe von Königen Israels und Juda's das Bild eines langen Kampfes gegen die heiligende Wirkung der mosaischen Religion dar. Die Könige scheinen sich mit wenigen und unvollkommenen Ausnahmen die Aufgabe gesetzt zu haben, das jüdische Volk von dem Glauben an das übernatürliche, persönliche Leben Gottes und von der Vollbringung seines Willens loszureissen und durch Sinnlichkeit, Ruhmsucht, Habgier und ähnliche Laster zur Hingebung an die Naturverehrung vorzubereiten.

§. 26.

Und so scheint es auf den ersten Blick schwer zu erklären, was die Erzählung von ihrem Thun und Treiben in der Geschichte der Offenbarung zu schaffen habe.

Allein die Gesinnung der Könige war eben nur der gedrängte Ausdruck der Gesinnung der Mehrheit des Volkes; das Volk war im Ganzen so gestimmt, wie die Könige sich offenbaren. Ohne die Könige wäre es nicht besser gesinnt gewesen, es wäre bloss ohne Mittel und Werkzeuge gewesen, seine Stimmung und Gesinnung in gedrängten Erscheinungen an den Tag treten zu lassen.

Wären die Könige nicht da gewesen, hätte das Volk etwa in republikanischer Weise gelebt, so würde es nicht so unläugbar sich selbst im gemeinsamen Ausdrucke seines Zustandes

gleichsam im Spiegel gesehen haben. In den Königen erschienen jene Abweichungen vom rechten Wege, welche bei jeder andern Verfassung sich mehr vereinzelt und dadurch vermuthlich geschwächter dargestellt hätten, in unläugbarer Bestimmtheit. Und diess war das nächste Mittel zur Selbsterkenntniss, vorausgesetzt, dass es nicht an einem Maasse fehlte, woran die Verirrungen bemessen werden konnten, an einer Erweckung des Gewissens.

Für das Letztere sorgten die Propheten und erleuchteten Priester im Namen Gottes. Sie waren das lebendige Gewissen des ganzen Volkes — wie das Thun der Könige die klare Hervorhebung des wirklichen Zustandes. Beides zusammengenommen konnte erst jene Frucht reif machen, die als das wichtigste Ergebniss dieser trüben Zeit betrachtet werden muss: Sehnsucht nach einer geistigen Erlösung durch Gott.

K. III. Das Prophetenthum

§. 1.

ist die nothwendige Ergänzung des Königthums. Je mehr in Letzterem die Abkehr der Mehrheit von Gott sich in offenen Thatsachen kundgab, desto nöthiger war es, dass eine Veranstaltung getroffen war, durch welche die wahre Erkenntniss des gefallenen Zustandes und die Sehnsucht nach einer Erhebung erweckt werden konnte. Jene Erkenntniss zu geben, diese Sehnsucht zu erwecken und zugleich auf die Mittel hinzuweisen, wodurch das Verlangen nach Heil befriedigt werden könne, war der Beruf der Propheten.

Sie waren, wie bereits bei Gelegenheit der prophetischen Berufung von Moses bemerkt wurde, [1]) nicht bloss für die Zukunft, sondern auch für die ihnen gleichzeitige Gegenwart gesendet.

Sie nehmen auf übernatürliche Weise Theil am göttlichen Wissen und Wirken, um im Namen Gottes Gegenwart und Zukunft vor der Gefahr der Trennung von Gott zu bewahren.

Die Art ihres übernatürlichen Verkehres mit Gott ist verschieden. Der prophetische Verkehr mit Gott ist die eigentliche

[1]) Oben S. 90 ff. über die prophetischen Gaben Mosis.

Werkstätte der Offenbarung, aber zugleich auch wie das Allerheiligste verhüllt. Doch fehlt es, wenigstens den gläubigen Christen, nicht an Mitteln, den Geheimnissen dieses Heiligthums nahe zu kommen.

Seitdem durch die Macht des heiligen Geistes im Christenthume die Seelen von Unzähligen [1]) in's Heiligthum prophetischer Gottergriffenheit eingeführt wurden, konnte eine förmliche Wissenschaft dieser Zustände entstehen, welche als Ergänzung und Vollendung der Seelenkunde betrachtet werden muss. In dem reichhaltigen Werke des Papstes Benedikt XIV. über die Heiligsprechung sind die bedeutendsten ältern Schriften über diesen Gegenstand genannt und benützt; in neuester Zeit hat Görres in seiner christlichen Mystik das geheimnissvolle Dunkel dieser Zustände mit dem Lichte der Physiologie und Spekulation auf's Glücklichste zu erhellen gesucht. Einer der besten Führer in dieses Heiligthum möchte Johannes vom Kreuz sein, dessen aus eigener Erfahrung stammende Schriften indess die wissenschaftliche Sichtung und Schichtung in den beiden vorgenannten Werken keineswegs entbehrlich machen.

In der heiligen Schrift darf man natürlich für die verschiedenen Zustände der prophetischen Seelenstimmung keine streng wissenschaftlichen Ausdrücke erwarten. Das Eintreten der an Entzückung streifenden Stimmungen wird ausgedrückt durch die Formeln: Es fiel die Hand des Ewigen auf ihn; es kam, es ward stark die Hand des Herrn über ihm. Der Geist Gottes hüllte sich in ihn (z. B. Richter 6, 34.). Johannes drückt das erste Eintreten des visionären Zustandes durch die Formel aus: Ich war im Geiste am Tage des Herrn (Offb. 1, 10.). [2]) Ebenso kündet er die zweite Reihe seiner Visionen an: Alsbald war ich im Geiste (4, 2.). Die Prophetenjünger, welche dem Elisäus nach dem Verschwinden des Elias begegnen und der Meinung sind, Letzterer habe eine Verzückung mit ekstatischem Fluge erlitten, drücken sich aus: Ob nicht etwa der Geist Gottes ihn aufgehoben und hingeworfen hat (2 Kön. 2, 16.). [3]) Ezechiel bezeichnet seinen ekstatischen Flug so: Es hob mich ein Geist und brachte mich u. s. w. [4]) Entspre-

[1]) Apostelgesch. 2, 16. Vgl. Joel 2, 28 ff.

[2]) ἐγενόμην ἐν πνεύματι. Vgl. 2 Petr. 1, 20.

[3]) פן נשאו רוח יהוה וישלכהו .

[4]) ותשא אתי רוח ותבא Ezech. 11, 1. Vgl. 11, 24. Der Geist hob mich

chend ist der Ausdruck des Evangelisten, wenn er die Entfernung Christi in die Wüste zur vierzigtägigen Zurückgezogenheit mit den Worten berichtet: Jesus wendete sich voll des heiligen Geistes vom Jordan weg und ward im Geiste in die Wüste geführt (Luk. 4, 1.), oder noch deutlicher nach Markus (1, 12.): Alsbald stiess ihn der Geist in die Wüste hinaus.[1]) Matthäus sagt: Jesus ward vom Geiste emporgehoben in die Wüste;[2]) beinahe derselbe Ausdruck wie bei der Himmelfahrt.[3])

Ich wage indessen nicht, diese Fälle aus dem Leben Christi mit Bestimmtheit unter den Begriff der Ekstase zu stellen. Wir müssen uns damit begnügen, durch diese Ausdrücke den Kreis der Verzückungszustände im Allgemeinen bestimmt zu wissen, ohne dass wir in allen Fällen die Grade, die Form dieser Zustände zu beleuchten vermöchten.

So viel ist indess klar, dass die Verzückung der Propheten von der unächten der Schamanen und dergleichen hinlänglich unterschieden ist. Die ächtprophetischen Zustände dieser Art unterscheiden sich von den vermittelst sinnlicher Aufregung erreichten dadurch, dass die Seele des entzückten Propheten frei, die des entzückten Schamanen oder Orakelsprechers unfrei ist. „Das eigenthümliche Kennzeichen des Wahrsagers ist diess, dass er ausser sich ist, dass er Gewalt leidet, gestossen, gezogen und geschleift wird wie ein Wahnsinniger; ganz anders verhält es sich mit dem Propheten, denn dieser redet Alles mit nüchterner Erkenntniss, in gesundem und besonnenem Zustande, sich dessen wohl bewusst, was er ausspricht.“[4])

Die unfreie Entzückung ist eine Art Berauschung; um sie hervorzubringen, muss ein wildes Feuer angeschürt werden. Darum wird sowohl bei Moses als bei Christus so grosser Nachdruck darauf gelegt, dass sie die vierzig Tage und Nächte ihrer prophetischen Zurückgezogenheit gefastet haben. Es soll

und brachte mich nach Chaldäa. Vgl. auch: Ezechiel 1, 3. 3, 14. 22. 37, 1. 8, 1. 11, 5. Jerem. 15, 17. Is. 8, 11. 1 Kön. 18, 46. 2 Kön. 3, 15.

[1]) Bei Luk. *ἤγετο ἐν πνεύματι εἰς τὴν ἔρημον*, bei Mark. *εὐθὺς τὸ πνεῦμα αὐτὸν ἐκβάλλει εἰς τὴν ἔρημον*. Vielleicht gehört ebendahin Luk. 4, 14. *ὑπέστρεψεν ὁ Ἰησοῦς ἐν τῇ δυνάμει τοῦ πνεύματος εἰς τὴν Γαλιλαίαν.*

[2]) *ἀνήχθη*. Matth. 4, 1.

[3]) *ἀνελήφθη* Mark. 16, 19. *ἀνεφέρετο* Luk. 24, 51. *ἀναληφθείς* Apostelgesch. 1, 11.

[4]) S. Chrys. Homil 29 in ep. ad Corinth.

dadurch auf eine Quelle der Entzückung aufmerksam gemacht werden, welche nichts gemein hat mit jener, die durch gewisse Kräuter, durch Dünste und dergleichen hervorgebracht wird. Die durch dergleichen Mittel bewirkte Steigerung der Seelenkräfte ist auf Kosten der lähmenden Herabstimmung anderer erreicht, die dem Menschen als Wächter gegeben sind. Die Seele tritt auf diesem Wege in ein Gebiet ein, in welchem sie den unheimlichsten Wirkungen Preis gegeben ist. Statt mit erhöhter Geisteskraft über das Erkannte zu herrschen, wird sie beherrscht und bietet alle Zeichen des Wahnsinnes dar. Daher haben die Heiden für ihre Seher ein Wort, das auf Wahnsinn deutet [1]) und beschreiben deren Zustand als Wahnsinn oder doch als unfreiwillige [2]) Erregung. Kein Wunder, dass der Geist, welcher durch solche Organe die Völker lehrte, von Christus zugleich ein lügnerischer und mörderischer genannt wird (Joh. 8, 44.). So sehr die prophetische Verzückung sich von der berauschenden der Schamanen und ihresgleichen unterscheidet, so wird doch selbst sie nur als Übergang, nicht als Gipfel der Vollkommenheit dargestellt. Ihren untergeordneten Werth kann vielleicht schon die einzige Thatsache ausdrücken, dass bei Christus dieser Zustand ein Zustand der Versuchung wurde. Es scheint, dass nur durch das Eingehen in den unheimlichen Zustand der niedern Ekstase die Seele Christi vom bösen Geiste versucht werden konnte. Um nicht in den Abgründen dieser dunkeln Seelenwelt irre zu gehen, um überhaupt klare Organe göttlicher Mittheilung zu werden, bedurften die Propheten einer oft langen Vorbereitung. Für Moses war die oben betrachtete vierzigjährige Einsamkeit in der stillen Wüste eine Vorbereitung, welche uns glaublich macht, was die

1) *Μάντις, μαίνεσθαι.*

2) Subito non voltus non color unus
Non comtae mansere comae sed pectus anhelat,
Et rabie fera corda tument. Aeneis VI. 46.

Von der Pythia:
Confugit ad tripodas vatisque obducta cavernis
Haesit et invito concepit pectore numen.
Lucanus Pharsal. V. 163 f.

Plato sagt: *Οἱ θεομάντεις καὶ χρησμῳδοὶ πολλὰ λέγουσιν ἐνθουσιάζοντες καὶ καλά, ἴσασι δὲ οὐδὲν ὧν λέγουσιν.* Apolog. opp. Plat. ed. Bipont. Vol. I. S. 51.

Juden sagen, dass er durch ununterbrochene Fortdauer des prophetischen Zustandes ausgezeichnet war. Bei andern Propheten kam und vergieng dieser Zustand. Sie mochten mitunter ein Vorgefühl desselben haben; vielleicht ist ein solches von Habakuk angedeutet, wenn er sagt: „Auf meinem Wacheposten stehe ich und spähe, um zu sehen, was Gott in mir spricht" (Hab. 2, 1.). Bei Christus war die prophetische Gabe bleibend, wie Johannes, selbst Prophet, bezeugt: „Ich sah den Geist wie eine Taube vom Himmel herabsteigen und er blieb auf ihm" (Joh. 1, 32.). Darin wäre wohl die Gleichheit mit Moses zu suchen, in Beziehung auf welche dieser sagt: „Einen Propheten aus deinem Volke und aus deinen Brüdern, wie mich, wird dir der Herr, dein Gott, erwecken" (Deut. 18, 15.).

So viel mag genügen, um vom prophetischen Zustande einige Vorstellung zu haben; um denselben nach allen Tiefen und Höhen auszumessen, müsste man selbst eigene Erfahrung in diesen heiligsten Tiefen der von Gott erleuchteten und wesentlich heimgesuchten Menschenseele gemacht haben. [1])

§. 2.

Nur hinsichtlich der Rückwirkung des prophetischen Berufes auf die Lebensverhältnisse seiner Genossen fügen wir ein Paar Bemerkungen bei. Die Stellung der Propheten zu den Leidenschaften ihrer Zeitgenossen brachte es mit sich, dass sie in Verfolgung und vielen Leiden lebten. Von Seiten der königlichen Macht wurden sie nicht selten als Volksaufwiegler behandelt (1 Kön. 18, 17. Amos 7, 10.). Es scheint, dass man sie manchmal als Fanatiker [2]) signalisirte, um ihren Einfluss zu hemmen. [3]) Sie erfuhren grosse Verfolgungen durch die Könige, mehrere starben als Martyrer. Aber auch das Volk benahm sich vielfältig auf unwürdige Art gegen sie. Es erwar-

[1]) Omnis prophetia Scripturae propria interpretatione non fit. Non enim voluntate humana allata est aliquando prophetia, sed Spiritu sancto inspirati locuti sunt sancti Dei homines. 2 Petr. 1, 20.

[2]) משגע 2 Kön. 9, 11.

[3]) Allerdings vertreten sie öfter die Rechte des gekränkten Volkes, oder Einzelner aus dem Volke, aber der Name „Demagog" passt doch nicht für sie, welchen Neuere auf sie anwenden wollten. Winer, Reallex. II. 330. Niemeyer, Charakteristik der Bibel. V. Thl. Halle 1782. S. 402.

tete von den Propheten Vorträge, welche der Seele eine gewisse sinnliche Befriedigung gewähren sollten, ohne einen Anspruch auf ernstliches sittliches Bestreben zu machen. [1]) Die Verkündigung der bittern Wahrheit vom grossen Sittenruin und der Nothwendigkeit einer ernsten Busse hatte eine völlige Isolirung des Propheten zur Folge. Er musste namentlich in Zeiten eines grossen Sittenverfalles an sich selbst die Strenge der göttlichen Gerechtigkeit darstellen. Daher nennen die Propheten ihre Orakel sehr häufig eine „Last". [2]) Sie führen mitunter bittere Klagen über die Schwierigkeit ihres Berufes. Doppelt schwierig wurde die Stellung der ernsten Verkünder der Wahrheit dann, wenn ihnen falsche Propheten entgegentraten, welche ihre Vorträge so einrichteten, dass sie den Leidenschaften des Volkes schmeichelten, indem sie entweder den wirklich unermesslichen Sittenruin als unbedeutend darstellteu (Jerem. 6, 14. pax pax), oder im Namen Gottes muthige Erhebung gegen solche Feinde forderten, welche Gott zur Strafe der Israeliten stark werden lassen wollte.

Das Auftreten falscher Propheten gehörte überhaupt zu den grössten Hindernissen der ächten prophetischen Wirksamkeit und des religiösen Lebens der Israeliten; um so mehr, da es in manchen Fällen schwer war, untrügliche Kennzeichen der falschen und wahren Prophetie herauszustellen. Für einzelne wichtige Fälle gab allerdings schon das mosaische Gesetzbuch Criterien an, indem es bestimmt, dass das Nichteintreffen von angekündigten Zeichen (Deut. 18, 22. vgl. indess Jonas), ferner die, selbst mit Wunderwirkungen verbundene Aufforderung zur Abgötterei (ebend. 13, 2.) oder ein im Namen eines Götzen ausgesprochenes Orakel (ebend. 18, 20.) hinreiche, um die Unächtheit der prophetischen Sendung zu beweisen.

Aber es traten auch Männer auf, welche den negativen genannten Kennzeichen auswichen, und doch aus ihrer eigenen lügenhaften Phantasie Eröffnungen schöpften, welche sie als

[1]) Ezech. 33, 32. Et es eis quasi carmen musicum quod suavi dulcique sono canitur, et audiunt verba tua et non faciunt ea. Is. 30, 10. Loquimini nobis placentia.

[2]) משׂא Vgl. Jerem. 23, 33. Massa kann allerdings auch als: „Ausspruch" genommen werden, aber die Grundbedeutung: „Last" muss doch immer an etwas Lästiges bei dem Ausspruche erinnert haben.

Prophetien in Curs zu setzen suchten. Gegen solche konnte der wahre Prophet seinen Zusammenhang mit einem früher anerkannten Gottgesandten geltend machen, oder er musste darauf vertrauen, dass die von Gott stammende Wahrheit ihrer Natur nach vermögend sei, in der von Gott zur Erkenntniss seiner Wahrheit geschaffenen Seele Anerkennung zu gewinnen. Ezechiel wendet sich an das eigene Bewusstsein der falschen Propheten und blitzt mit hellen Worten der göttlichen Drohung in die Nacht ihres Truges hinein (Ezech. 13, 1 ff.).

Der Lebenswandel trug allerdings sehr viel zur Beurtheilung von Prophetien bei; jedenfalls musste und muss es widersprechend erscheinen, dass der Geist Gottes bleibend in lasterhaften Seelen wirke. Momentan sehen wir indess auch Lasterhafte als Werkzeuge göttlicher Offenbarung gebraucht. Bileam ist ein klares Beispiel hievon. [1])

Nach diesen allgemeinen Bemerkungen gehen wir auf die Darstellung des Wirkens und der Schriften jener Propheten über, welche von Samuel an bis zum Exile gelebt haben. Bis in's neunte Jahrhundert v. Chr. finden wir nur solche Propheten, über welche die heilige Geschichte Bericht erstattet, von welchen aber keine eigenen Schriften übrig sind. Diese Propheten haben mehr gehandelt, als gelehrt.

A. Die ältesten, vorzüglich handelnden, weniger schriftstellerischen Propheten.

§. 3.

Zuerst nach Samuel erscheinen die beiden Propheten Gad und Nathan öfters um David, rathgebend, warnend, drohend und tröstend. Vielleicht waren sie Zöglinge jener Prophetenschule in Ramah oder Najoth, welcher Samuel vorgestanden hatte. [2])

[1]) St. Augustinus ad Simplician. l. II. quaest. ex libris reg. 9. t. IV. p. 642. Constit. ap. l. VIII. c. 2. *οὔτε πᾶς ὁ προφητεύων ὅσιος οὔτε πᾶς ὁ δαίμονας ἐλαύνων ἅγιος καὶ γὰρ καὶ Βαλαὰμ ὁ τοῦ Βεώρ ὁ μάντις προεφήτευσεν δυσσεβὴς ὤν.* Vgl. Laban Genes. 31, 24. Abimelech Genes. 20, 3. Nebukadnezars Traum.

[2]) 1 Sam. 19, 18 ff. עומד נצב עליהם. Vgl. 1 Sam. 10, 5. Cuneus prophetarum. חבל נביאים. Vgl. das arabische טוילה „Strick, Seil" in der Bedeutung Genossenschaft, Verein (von Derwischen).

Nathan wirkte noch unter Salomoh, dessen Erhebung zum Könige mit Umgehung des ältern Sohnes Davids, Adonia, er in einem entscheidenden Momente betrieben hatte. Er war auch der Erzieher Salomoh's (2 Sam. 12, 25. Vgl. 1 K. 1, 32.). Als die Spuren dieses Prophetenunterrichts an Salomoh soweit sich verwischt hatten, dass er dem Götzendienste verfiel, musste Ahia die Trennung des Reiches (1 Kön. 11, 29 ff. 12, 15. 2 Chron. 10, 15.) aussprechen. Derselbe musste dem ersten Könige des ephraimitischen Reiches für seine Familie und für das ganze Volk schwere Strafen verkünden (1 Kön. 14, 6—16.), nachdem schon vorher ein aus Judäa gesendeter Prophet die Zerstörung der abgöttischen Cultusstätte in Bethel durch Josias vorausgesagt hatte (ebend. 13.). Unter Rehabeam trat im südlichen Reiche Semeja friedestiftend (ebend. 12, 22 ff.) und rügend auf (2 Chr. 12, 5 ff.). Auch Iddo muss in dieser Zeit gewirkt haben. Über diesen und die vorhergenannten haben wir nur dürftige bruchstückliche Nachrichten. Ebenso kurz ist die Nachricht über die prophetische Thätigkeit von Hanani unter Asa (2 Chron. 16, 7. vgl. 10, 7.) und von dessen Sohn unter Baesa (1 Kön. 16, 1 ff. 7.). Desto ausführlicher wird uns das Wirken von Elias und Elisäus im zehnten und neunten Jahrhunderte vor Christus geschildert; sie treten in dieser wilden, trüben Zeit als Zeugen und Bewahrer des heiligen Glaubens und der davon untrennbaren Sittenlehre auf.

§. 4.

Elias trat im nördlichen Reiche, wo auch seine Heimath liegt, [1]) auf, als Achab unter dem Einflusse seiner heidnischen Gattin Isabel ernstlich daran gieng, dem phönizischen Naturculte den völligen Sieg über die mosaische Religion zu verschaffen.

Nach einem ohne Zweifel in langer Zurückgezogenheit geläuterten Stillleben der Betrachtung trat Elias (um 912) zuerst öffentlich auf, um eine Hungersnoth anzukündigen (1 K. 17, 1 f.). Jener üppigen Sinnlichkeit, deren Wünsche durch den Baal-

[1]) Er ist in *Θισβή* (s. Tob. 1, 2.) im obern Galiläa gebürtig und heisst darum תשבי 1 Kön. 17, 1. 21, 17 Das spätere Judenthum scheint in diesem Namen eine Anspielung auf תשבה „die Antwort“ gefunden zu haben. Elias ist der Löser der Schwierigkeiten.

und Astarte-Cult Phöniziens geheiligt schien, sollte ein strenges Fasten aufgelegt werden. Damit konnte mehr erreicht werden, als durch die dringlichste Bussverkündigung. Der Prophet musste am Wadi Krith (Hieromax?) östlich vom Jordan in einsamer Wüste harren, so lange ihm der Bach Wasser und ein Rabe wunderbarer Weise täglich ein Brod brachte (ebend. 17, 2—6.). Später musste er in Sarepta auf phönizischem Gebiete bei einer Wittwe Unterkunft suchen (ebend. 17, 7—16. 17—23.). Die unvernünftige Natur und die Gutmüthigkeit von unverdorbenen Heiden war der göttlichen Wahrheit näher, als der Aberglaube der von Gott abgefallenen Juden. [1]) Die dreijährigen Hungerexercitien mochten den Übermuth der Verirrten bedeutend herabstimmen, aber sie reichten nicht hin, um das Volk von dem sinnlichen Heidenthume, woran sich alle Üppigkeit der Natur stärkte, loszureissen. Ein Heer von ungefähr tausend Baalspriestern stand bereit, für die Aufrechterhaltung des Götzendienstes zu streiten, und die Königin Isabel flösste diesem Anhang des Baal durch ihren Schutz Muth ein. Dieses Bollwerk des Irrthums sollte durch ein Wunder, in welchem ein strenges Gottesurtheil sich kund gab, gestürzt werden. Auf dem Carmel sollte von den Propheten und Priestern des Baal und der Astarte einerseits, und von Elias andererseits vor allem Volke ein Opfer bereitet werden. Beiderseits sollte um Feuer vom Himmel gerufen werden: „Und es soll geschehen, jener Gott, der mit Feuer antwortet, der sei euer Gott“ (ebend. 18, 24.). Die Baalspriester, als die vielen, sollten mit dem Gebete um Feuer anfangen, Elias wollte folgen. Der Vorschlag gefiel; die Diener Baals riefen vergeblich um Feuer, Elias erflehte eine verzehrende Flamme vom Himmel und erhielt damit Gewalt über die Gegner der mosaischen Religion; dieselben wurden sogleich am Fusse des Carmel in Kischon geschlachtet. Da mit diesem wunderbaren Gottesgerichte auch auf das Gebet des Propheten hin Regen vom Himmel und somit die Hoffnung neuen Gedeihens der Früchte kam, so konnte dieses Ereigniss zur Wiederanknüpfung des zerrissenen Bundes dienen. Indessen war die Wirkung dieses Wunders nicht allgemein, nur siebentausend Menschen fanden sich, die ihr Knie dem Baal unter Ahab nicht beugten (1 Kön. 19, 18.). Zwar zog Ahab den

[1]) S. Christus bei Luk. 4, 26.

Elias an den Hof, nachdem er gesehen, wie dieser Prophet nicht nur versengendes Feuer auf den Altar, sondern auch segensvollen Regen auf das ganze Land herabflehen könne; aber an einem Hofe, welcher von einer Königin Isabel beherrscht wird, ist kein Bleiben für einen Propheten Gottes. Er floh auf göttlichen Befehl nach Süden; der Berg Carmel schien ihn vor den Verfolgungen der Prophetenmörderin nicht schützen zu können, er wendete sich der arabischen Wüste zu; konnte aber den Berg Sinai erst dadurch erreichen, dass er für eine vierzigtägige Wanderung durch die traurige Wüste durch einen Engel gesättigt wurde. [1]) Dort scheint er längere Zeit in stiller Zurückgezogenheit gelebt zu haben. Während seiner Abwesenheit sehen wir Michäas, den Sohn des Jimlah, das Prophetenamt üben (ebend. 22, 9 ff. gegenüber dem Pseudopr. Zidkia). Wir haben über die stille Zurückgezogenheit Elia's am Sinai wenige Mittheilungen, aber das Wenige genügt, um ihn dort in Sehnsucht nach einer bessern Zeit harrend zu zeigen. Auch ist uns aus jener Zeit eine Vision Elia's aufbewahrt, welche in grossartigen Bildern die Abschnitte jener himmlischen Führung zeichnete, die mit wirklicher Ankunft Gottes auf Erden enden sollte. Elias wurde hier belehrt, dass von dem gewaltsamen Sturmeseifer, in welchem er selbst auf Carmel thätig gewesen, noch eine grosse Strecke bis zur geistigen Gewalt des Gottesreiches sei. Das Prophetenthum sollte nicht immer mit den Blitzen der Donnerkinder bewaffnet sein, wie es bei der Hinrichtung der Baalspriester am Carmel der Fall gewesen war.

§. 5.

Doch hatte er nach seiner Rückkehr vom Sinai noch in dem Geiste der Strenge fortzufahren. So muss er einen heidnischen König, Hasael von Syrien, salben, damit dieser der Bestrafer des übermüthigen Ephraim werde, muss dem Ahab sein Vergehen gegen Naboth verweisen und endlich der Familie dieses unseligen Königs den Untergang ankünden (1 Kön. 19. 2 Kön. 1. und 1 Kön. 21, 1 ff.).

[1]) Einige Stunden südlich von Beersabe: „Siehe da stiess ein Engel ihn an und sprach zu ihm: steh auf und iss und er ass und trank und gieng in der Kraft dieser Speise vierzig Tage und vierzig Nächte bis an den Berg Gottes, den Choreb.“ 1 Kön. 19, 8.

Dagegen sollte er über der Erde, ohne zu sterben, der Zeuge der Weiterbildung der prophetischen Einwirkung auf die Menschheit werden. Zu diesem Zwecke wurde er, nachdem ekstatisches Schweben bei ihm sich längst ausgebildet hatte, völlig der Erde entrückt und gieng mit Leib und Seele in einen Zustand über, welcher sich ebenso sehr vom Schlummer des Todes der Patriarchen, wie von der wahren Thätigkeit der auf Erden Lebenden unterscheidet (2 Kön. 2.). Aus diesem Zustande wird seine Wiederkunft erwartet (Malach. 4, 6. Sirach 48, 10.). Er sah demnach den Sturmwind des spätern Prophetenwortes durch die Haine Palästina's brausen (spiritus grandis et fortis subvertens montes); er sah die grosse Bewegung der Völker vom ersten Sturze Jerusalems bis zum zweiten unter Titus und damit die Anbahnung des Geistesreiches (post spiritum commotio); er hat bisher die Feuertaufe Christi, in mannigfacher Gnadenwirksamkeit lebendig, spenden sehen, ohne dass Gott in seiner Majestät und Wesenheit sich gezeigt hätte (post commotionem ignis). Am Abend der Weltgeschichte endlich, wo alle Prophetie zu Ende geht, und wo Christus in seiner Herrlichkeit, in vergeistigter Leiblichkeit und doch stärker als alle Mächte des Fleisches und Blutes als Richter erscheint, soll Elias wiederkommen und vereinigt mit Henoch, dem Zeugen der patriarchalischen Offenbarung, als Zeuge der mosaischen Zeit auftreten und dem Richter den Weg bahnen, wie Johannes als vorbildlicher Elias (Matth. 11, 14. 17, 10 ff.) dem Erlöser Strassen der Bussstimmung gebahnt hat.

§. 6.

Elias ist durch die ausserordentliche Art seines Lebensendes, sowie durch die Erwartung seiner Wiederkunft mit einer geheimnissvollen Auszeichnung begabt, die ihn zum Gegenstand vielfachen Nachdenkens gemacht hat. Das Judenthum hat unerschütterlich den Satz festgehalten, dass dieser Prophet nicht gestorben sei, sondern an einer paradiesischen Örtlichkeit fortleben und vor dem Messias nochmal auf Erden auftreten werde. Die Begrüssung seiner Ankunft geschieht nach den Juden mit den Worten: „Gebenedeit sei der da kommt im Namen des Herrn," [1])

[1]) Psalm 117 (118), 26. Vgl. die Worte Christi: „Von nun an sollt ihr mich nimmer sehen, bis ihr ausrufen werdet: Gebenedeit sei der da kommt im Namen des Herrn" (Matth. 23, 39.).

und sie denken ihn oft in Verkehr mit sehr frommen Männern. Die katholische Kirche hat diese Meinung zwar nicht förmlich unter ihre Glaubenssätze aufgenommen, aber dieselbe ist von den ältesten Zeiten an so oft und von so angesehenen und heiligen Männern ausgesprochen worden, dass es schwer sein möchte, sie vom katholischen Glauben zu trennen. Papst Benedikt XIV. sagt von Elias und Henoch: „Hinsichtlich beider herrscht bei den Vätern die Meinung, dass sie noch nicht am ewigen Leben Theil nehmen, sondern dass sie miteinander zur bestimmten Stunde auftreten werden, um wider den Antichrist zu streiten; dass sie von jenem Feinde alles Heiligen werden getödtet, aber dann auch zum glorreichen, ewig unsterblichen Leben geführt werden, nach jenen Worten: Das sind die zwei Ölbäume und die zwei Leuchter, die vor dem Herrn der Erde stehen“ (Offenb. 11, 4.). [1]) Der Brief, welchen der König Joram sieben Jahre nach der Entrückung des Elias von eben diesem Propheten erhielt (2 Chron. 21, 12.), ist übrigens für sich genommen kein sicherer Beweis für das körperliche Fortleben des Elias und es liegt darin keineswegs ein biblischer Grund, uns zur gläubigen Annahme so mancher vorgeblich vom Himmel gekommener Briefe geneigt zu machen. [2]) Denn nichts hindert uns, diesen Brief von Elias schon vor seiner Auffahrt geschrieben zu denken.

§. 7.

Elias wirkte lange Zeit über seinen Tod hinaus in Israel durch seinen Jünger Elisäus, einen einfachen Bauersmann. Dieser wurde nicht nur von Elias förmlich zum Propheten gesalbt, sondern erhielt auch nächst dem Mantel desselben seine übernatürlichen Geistesgaben, und zwar in doppeltem Maasse (2 Kön. 2, 9 ff.). So ausgerüstet wirkte er in jener wilden Zeit besonders durch Wunderthaten. Die Zeit bedurfte ihrer so sehr, wie jene, in welcher Moses gelebt hatte. Was Moses durch Lehre wirkte, galt mehr der Zukunft, als der Gegen-

[1]) Dissertationes de canoniz. ss. tom. I. S. 102.

[2]) Vgl. die Dissertation: Jo. Andr. Schmid de libris et epistolis coelo et inferno delatis. Helmst. 1704. Mohammeds Koran giebt sich für eine Sammlung solcher Himmelsbriefe aus. תַּנְזִיל. Bei den vorgeblichen Himmelsbriefen, welche von Zeit zu Zeit aus Jerusalem kommen, ist der mohammedanische Einfluss zu beachten.

wart, die Thaten aber sprachen unmittelbar zu den Zeitgenossen. Bei Elias und Elisäus tritt die Lehre ganz in den Hintergrund; es war schon viel gewonnen, wenn sie das sinnliche Geschlecht mit der Kraft ihrer Wunderwirkungen zur erneuerten Erinnerung an Gott und an die bereits vorhandene Lehre Mosis hinwiesen. Die Weiterbildung war einer fernern Zeit aufbehalten. So wurde die Zeit dieser zwei Propheten eine Wunderperiode, ganz ähnlich der Epoche des egyptischen Einsiedlerlebens während der letzten Zeit der Christenverfolgungen und im folgenden Jahrhunderte. So ähnlich ist Beides, dass jeder Unbefangene sich billig wundert, wie doch manche sonst unterrichtete Leute zu gleicher Zeit sich vor den alten jüdischen Wunderthätern und ihren Legenden ehrfurchtsvoll neigen, dagegen die christlichen schmähen, oder doch verachten konnten. Es tritt nämlich nächst der Wunderfülle bei Elisäus vorzüglich die Thatsache hervor, dass sich um ihn viele der Betrachtung göttlicher Wahrheit lebende Männer gesammelt haben. Er war hierin nur der Fortsetzer dessen, was bereits unter Elias bestanden hatte; denn wir sehen, dass bei dessen Auffahrt „die Prophetenjünger aus Bethel" zu Elisäus kommen und ihm mittheilen, was sie über die nahe Trennung von Elias prophetisch erkannt hatten (2 K. 2, 3.). Ebenso treten in Jericho Prophetenjünger auf (ebend. Vers 5.), fünfzig derselben folgten dem greisen Führer an den Jordan (ebend. 7.), und mehrere begrüssten den Elisäus, als er von der Auffahrt des Meisters zurückkehrte (Vers 15.). In Gilgal sind Prophetenjünger um Elisäus (ebend. 4, 38.). Später fassen solche Jünger den Entschluss, am Jordan sich Wohnungen zu bereiten (ebend. 6, 1 ff.). Es gab auch verheirathete (ebend. 4, 1 ff.), die einzeln lebten. Die gemeinschaftlich lebenden waren sicher unverehlicht. Sie trugen eine, wie es scheint, durch Einfachheit ausgezeichnete Kleidung, gleichsam ein Ordensgewand. [1]) Die Kleidung von Johannes dem Täufer scheint nur Rückkehr zur alten Prophetentracht gewesen zu sein (s. Hebr. 11, 37.). Demnach hatten die Jesuiten, welche das Alter des Carmeliterordens bekämpft haben, nur dann Recht, wenn die Carmeliter für sich ausschliesslich im buchstäblichen Sinne der Ordensstiftung die geistige Abstammung von Elias behaupten

[1]) 2 Kön. 1, 8. Zachar. 13, 4. Offenb. 11, 3. Elias' Mantel 2 Kön. 2, 14. S. Walch, Antiq. Pallii.

wollten. Die Basilianer stammen so gut von Elias her, als die Carmeliter.

§. 8.

Sehr nahe mit dem Wirken der ältesten Propheten verwandt ist das vom Hohenpriester Jojada, einem Zeitgenossen des Elias und Elisäus. Er war Zeuge der unglücklichen Verschwägerung des davidischen Königshauses mit dem Hause Ahabs. Als die unnatürliche Athalia sich durch blutige Greuelthaten in den Besitz der königlichen Würde gesetzt hatte, war es dieser Hohepriester, der den Joas, ihren Enkel, rettete. Der Stamm Davids war in der grössten Gefahr, ausgerottet und des israelitischen Thrones beraubt zu werden. Als daher der Knabe am Tempel bis zu einem Alter von sieben Jahren herangewachsen war, stürzte der einflussreiche Jojada die Ausländerin Athalia vom Throne und gab diesen dem Enkel Davids, der freilich als Kind der Vormundschaft bedurfte. Diese führte Jojada und war somit wirklicher Regent vom Reiche Juda. Um die theokratische Grundlage des hebräischen Königthums wieder aufzufrischen, schloss er einen förmlichen Bund zwischen Gott und dem Volke und Könige. Nachdem so das Königthum eine neue Begründung erhalten hatte, liess er das Volk den Eid der Treue gegen den König schwören. So schien die Zeit Davids sich wieder erneuern zu wollen. Es wurde im Baaltempel die von Athalia angebetete Götzenstatue zerstört, das heidnische Cultuspersonale weggeräumt und eine grosse Reparatur des Tempels vorbereitet. Der Priesterzögling Joas schien seiner Erziehung Ehre machen zu sollen; aber als der ehrwürdige Jojada in einem Alter von hundertdreissig Jahren gestorben war, veränderte er sich ebenso wie ein späterer Priesterzögling, der Hohenstaufe Friedrich II., nach dem Tode von Innocenz III. [1])

§. 9.

Der Sohn des Jojada, Zacharias, [2]) wurde das Opfer dieser unglücklichen Veränderung. Ausgerüstet mit prophetischen

[1]) Jojada wurde in dem königlichen Begräbnissplatze beigesetzt, denn er war eine Zeit lang in Wirklichkeit König. 2 Chr. 24, 16.

[2]) Matth. 23, 35.

Gaben, hatte dieser Zacharias den Götzendienst gerügt: „Warum „übertretet ihr die Gebote des Herrn zu eurem eigenen Verderben? Denn ihr habt den Ewigen verlassen und dieser „wird euch wieder verlassen.“ Sie verschworen sich wider ihn und steinigten ihn im Hofe, am Hause des Herrn (2 Chron. 24, 20.). Vielleicht war die Besorgniss rege geworden, es möchte der Priesterstand von der königlichen Gewalt etwas an sich ziehen wollen, nachdem Jojada begraben worden war „in der Stadt Davids unter die Könige, desshalb, weil er wohlgethan hatte an Israel, an Gott und seinem Hause“ (2 Chr. 24, 16.). Es war eine Zeit des Misstrauens gegen die von Gott gestiftete Religion und ihre Diener. Darum wurden Propheten erweckt, welche unantastbares Zeugniss geben mussten, obschon dasselbe im Allgemeinen nicht angenommen ward (2 Chron. 24, 19.). Die Propheten dieser Zeit scheinen aus der Schule des Elisäus hervorgegangen zu sein.

B. Jonas, Übergang zu den lehrenden und schreibenden Propheten.

§. 10.

Unter jenen Propheten, von welchen wir eigene schriftliche Aufzeichnungen besitzen, ist Jonas der älteste. Er sagte unter Jeroboam II. (reg. v. 824—783) voraus, dass der Umfang des Reiches Israel zunehmen werde (2 Kön. 14, 25.). Das war eine Ankündigung, die natürlicher Weise Freude erregen musste. Die Erfüllung derselben durch die glücklichen Feldzüge des Königs konnte aber dem Propheten selbst wenig Trost bringen, da mit der Hebung der Macht und des Wohlstandes Götzendienst und Unsittlichkeit in der von den jüngern Zeitgenossen des Jonas, Amos und Osee, dargestellten Art sich ausbreitete.

So erklärt sich der an Menschenfeindlichkeit grenzende Charakter dieses Propheten; er hat, wie es scheint, das Zutrauen zu den Menschen verloren.

So wenig diese Stimmung uns eine geistige Vollendung vergegenwärtigt, so ist sie doch Zeugniss für tiefen sittlichen Ernst. So ist begreiflich, wie gerade dieser Mann von Gott erkoren wurde, der Heidenstadt Nineveh zum Bussprediger zu werden. Dass sich Jonas weigert, dieses Amt zu übernehmen, ist erklärlich; weniger klar ist es aber, wie Jonas durch eine

Reise in's Ausland dem göttlichen Rufe zu entgehen hoffen konnte, wenn man nicht annimmt, dass er in dem Wahne befangen gewesen sei, den wir später bei den Juden vollkommen ausgebildet finden, [1]) dass Gottes Eingebung nur auf dem heiligen Boden Canaans Statt finden könne. Indem die wunderbare Führung Gottes den Flüchtling auf dem Meere, ja unter dem Meere trifft und auf's Wunderbarste nach ihrem Willen lenkt, so ist der jüdischen Ausschliesslichkeit gegenüber die Allgemeinheit der göttlichen Gnade dargestellt. Es wird durch die wunderbare Führung des Jonas auf dem Schiffe und im Fische der alte Satz in's Gedächtniss zurückgerufen: „Der Herrlichkeit des Ewigen voll ist die ganze Erde“ (Num. 14, 21.); und: „Mir gehört die ganze Erde.“ Die letzten Worte sind angefügt an die Versicherung: „Ihr sollt mir ein besonderes Eigenthum sein aus allen Nationen,“ worin die Juden von jeher ihren Adelsbrief gefunden haben. Die Geschichte der Führung des Jonas sollte ihre engherzigen Vorstellungen erweitern. Noch mehr war dieses der Fall mit dem, was Jonas in Nineveh selber erfuhr. Er ist nicht nur Zeuge dafür, dass Gott sich auch um die Busse von Heiden kümmert, sondern auch, dass er sie annehme. Auch die Heiden haben Theil an den Erbarmungen Gottes.

§. 11.

Somit ist die Erscheinung des Propheten Jonas von grosser Bedeutsamkeit. Er bleibt nicht dabei stehen, fremde heidnische Irrthümer zu bekämpfen und eine treue Beobachtung des mosaischen Gesetzes zu befördern, sondern er setzt die Beobachtung dieses Gesetzes voraus und wirkt gegen Selbstgenügsamkeit, gegen jüdischen Adelstolz, mit Einem Worte gegen jenen Geist, der viel später sich im Pharisäismus völlig verkörpert hat.

Ein höchst wichtiges Resultat. Doch darf nicht übersehen werden, dass der Prophet selbst sich gegen diese grossartigen Absichten Gottes sträubt. Er ist also selbst noch nicht reif, um die einfache Lehre zu fassen, die ihm so zu sagen angeheftet ist. Er muss unwillkührlich im hohen Alterthum Zeugniss geben von dem allumfassenden Erlösungswillen Gottes, und von

[1]) Vgl. Sohar I. פ״ר. b. פ״ה a. amst. III. ק״ז u. ק״ח Sulzb.

der Unfähigkeit seiner Zeit, solche Liebe Gottes zu fassen. Es liegt daher in seiner Geschichte eine Berufung auf eine bessere Zukunft. Im Grossen verwirklicht wurde das von ihm vorbildlich Dargestellte erst durch den Erlöser; dieser gründet die weltumfassende oder katholische Religion. Darum hat die Vorsehung in die Führung des Jonas ein Zeichen eingewebt, welches das Zusammengehören derselben mit dem Wirken Christi versichern soll, nämlich den dreitägigen Aufenthalt im Innern des Meerungeheuers. Das Wesentliche von der Sendung des Jonas würde durch jede Art der Rettung auf dem Meere und durch jede Art der prophetischen Thätigkeit erreicht worden sein. Warum gerade dieses sonderbare Schicksal? Dass es gerade unter dieser ausserordentlichen Form geschieht, lässt eine absichtliche Bezeichnung der Thatsache als zusammengehörend mit etwas Anderem erkennen, und wir finden dieses Zeichen in der Haupthandlung des Erlösers, nämlich in dem Hingange desselben in den Tod und in der Auferstehung verwirklicht. Er hat selbst diese Deutung gegeben: „Das entartete ehebrecherische Geschlecht sucht ein Zeichen. Aber es soll ihm kein anderes Zeichen gegeben werden, als das Zeichen des Propheten Jonas. Wie nämlich Jonas drei Tage und drei Nächte im Bauche des Fisches war, so wird auch der Menschensohn drei Tage und drei Nächte im Herzen der Erde sein“ (Matth. 12, 39 f. Vgl. 16, 4.). Das Ähnliche zwischen beiden Thatsachen lässt sich genauer so bestimmen: Jonas bringt den heidnischen Nineviten Bekehrung zu Gott und Gnade; dadurch kommt eine bessernde Rückwirkung auf das Volk Israel zurück. Auf dem Wege, der Vermittler dieser Gnade für Heiden und Juden zu sein, geräth er drei Tage lang in die Tiefen des Meeres. — Christus bringt den Heidenvölkern Bekehrung zu Gott und Erlösung; darnach kommt auch ein Theil von Israel zum Besitz der Gnade. Um der Vermittler des Heiles für Heiden und Juden zu sein, weilt er drei Tage im Grabe. [1])

§. 12.

Einige haben geglaubt, die prophetische Bedeutung der Geschichte des Jonas dadurch zu vernichten, dass sie auf heid-

[1]) Jonas nennt 2, 3. seinen Aufenthalt im Fische ein Verweilen im „Scheol“.

nische Mythen hinwiesen, welche einige Ähnlichkeit mit dieser Erzählung haben sollen. Allein gerade der Geist, welcher in diesem Propheten sich kund giebt, benimmt dem Zusammenspielen heidnischer Sagen mit biblischen Thatsachen alles Bedenkliche. Unser Prophet verbürgt uns die Wahrheit, dass die Heiden nicht ohne Gnade waren; treffen wir also bei den Heiden solche Sagen, in denen sich eine ähnliche Ahnung und Vorbildung der Wirksamkeit des Erlösers ausspricht, so können wir uns einer solchen Entdeckung nur freuen; sie bestätigt den Hauptlehrsatz des Propheten Jonas. Leider bieten aber jene beiden Sagen, welche man mit der Geschichte des Jonas zusammengestellt hat, nur geringe Ähnlichkeit mit ihr dar. Herkules springt zwar in den Rachen eines Seeungeheuers, um Hesione, die Tochter des Königs Laomedon von Troja, zu befreien; aber Jonas will mit keinem Ungeheuer kämpfen. Die zweite Sage von Andromeda und Perseus bietet noch geringere Ähnlichkeit dar. Andromeda, Tochter des Cepheus und der Cassiopea, ist einem Seeunthiere ausgesetzt, Perseus rettet und erkämpft sie zur Gattin; Jonas dagegen wird selbst dem Meere preisgegeben und flieht die Abenteuer. — Wenn man will, kann man in beiden Sagen heidnische Darstellungen von der Ahnung eines Befreiers der unglücklich gefesselten, dem Verderben preisgegebenen Menschheit finden. Völkern, die am Meere wohnen, musste und muss es nahe liegen, einen Befreier von grosser Gefahr unter dem Bilde eines Überwinders von Seeungeheuern zu denken. Und eben weil diess der Anschauung so natürlich nahe lag, lag es der Vorsehung nahe, ihre siegende Rettungskraft dadurch auszusprechen, dass sie den Verkünder derselben wunderbar aus einem Haifische rettete. [1])

C. Amos, Osee, Joel.

§. 13.

Auf Jonas folgt als Prophet im nördlichen Reiche zunächst Amos, welcher in der Reihe der sogenannten zwölf kleinen

[1]) Der Fisch im Propheten Jonas ist wohl Squalus Carcharias. Oken, Naturgesch. Stuttg. 1838. Bd. VI. S. 57. — קִיקָיוֹן ist nicht „Kürbiss", wie Luther übersetzt, sondern Elceroa, wie Hieronymus — jedoch nicht in der Vulgata, wo Hedera steht – giebt, d. i. Ricinus, Wunderbaum. Oken III. S. 1594.

Propheten in unsern Bibeln die dritte Stelle einnimmt. Er gehört zwar nicht der Geburt, aber der Wirksamkeit nach dem nördlichen Reiche an. Seine Heimath ist Thekoa [1] (1, 1. 7, 14.); dort war er Hirt und beschäftigte sich nebenher mit Obstbaumzucht. Es ist von Bedeutung für das Verständniss seiner Prophetien, auf seinen Stand und seine Heimath Rücksicht zu nehmen, [2] wie schon der heilige Hieronymus that mit der Bemerkung, dass die Wüsteneinsamkeit jener Triften, auf welchen Amos sein Vieh geweidet habe, und die Nähe der dort gefährlichen wilden Thiere zur Erklärung diene, wie derselbe die Stimme des Herrn ein Brüllen der Löwen nenne. [3]) Ich möchte beifügen, dass sich aus dem Anblicke, der sich ihm bei seiner stillen Beschäftigung darbot, manche Beziehung seiner Reden und die kühne Bewegung erklären lasse. Er hatte von dem hochgelegenen Thekoa aus wohl sehr oft Bethlehem vor Augen und somit eine Mahnung an die Glorie, welche das Volk Israel geniessen könnte, wenn es auf den Wegen des Herrn wandelte, wie David. Leicht schloss sich daran ein gerechter Unwille über die Zerstörer der Einheit des Volkes und seiner Treue gegen Gott.

Doch viele Hirten und Landleute sahen von Thekoa's Höhen auf Bethlehem herüber, ohne Propheten zu werden; Amos wurde durch göttliche Eingebung getrieben, nach Bethel zu gehen und dort die öffentlichen Sünden und Irrthümer der Bewohner des Zehn-Stämme-Reiches und seiner Regenten zu rügen. Damals regierte Jeroboam II. (824—783) über dieses Reich; derselbe, dessen Siege Jonas vorhergesagt hatte. Nach der Aufschrift über seine Prophezeiungen fällt sein Auftreten zugleich in die Zeit des jüdischen Königs Usias (809—758), also auf keinen Fall in die erste Zeit Jeroboams. Die Schilderung, welche Amos von der Ausdehnung des nördlichen Reiches [4] und der dort herrschenden Üppigkeit giebt, setzt voraus, dass jene Eroberungen, welche Jonas prophezeit hatte, bereits eingetreten waren.

[1]) Zwischen Bethlehem und Hebron, im Stamme Juda.

[2]) בוקר 7, 14. Hirte נוקד 1, 1. Daneben heisst er בולם שקמים Sykomorenbohrer 7, 14., ein Geschäft, das mit dem Hirtenleben vereinbar war.

[3]) Ad Amos 1, 1.

[4]) K. 6, 15. Ab introitu Emath usque ad torrentem deserti. Vgl. 2 Kön. 14, 25.

§. 14.

Gegenüber dem stolzen Selbstvertrauen, welches natürlicher Weise mit diesen glücklichen Erfolgen verbunden war, erhielt Amos den Beruf, zur Strafe der üppigen Abkehr von Gott, dem Volke, den Priestern, dem königlichen Hause grosses Unglück anzukünden und zwar zunächst bei einer Festversammlung in Bethel. Dass ein einfacher Bauer oder Hirt aus dem südlichen Reiche, der plötzlich mitten unter den fröhlichen Schaaren der Festbesucher auftrat und mit ernsten Rügen, Warnungen und Drohungen die bacchanalischen Feierlichkeiten unterbrach, keine willkommene Erscheinung war, lässt sich denken. Als er es wagte, im Angesichte der durch Jeroboams Waffen geschützten Götzenpriesterschaft zu lehren, es würden die Stätten des ephraimitischen Götzendienstes zerstört werden und das Haus des Königs Jeroboam fallen, [1]) erschien er als Feind der öffentlichen Ruhe. Der König wurde von dem Götzenpriester Amazia über die aufregenden Reden des Amos benachrichtigt und diesem selbst bedeutet, das Land zu verlassen (7, 12 ff.). Nach einer Überlieferung wurde er von demselben Priester tödtlich misshandelt, worauf er bald auf jüdischem Gebiete verschied.

§. 15.

Das Büchlein dieses Propheten, neun Kapitel umfassend, lässt sich in zwei Theile sondern: I—VI. und VII—IX. Beide Abschnitte beschäftigen sich ganz mit dem Reiche Ephraim. Allerdings kündet der Prophet im Eingange mit beinahe ermüdender Einförmigkeit den Syriern, Gazäern, Tyriern, Idumäern, Ammonitern, Moabitern und den Bewohnern Judäa's Unheil an; aber dieses geschieht nur, um einen Ausgangspunkt für die an das Reich Ephraim gerichteten Drohungen zu gewinnen.

Undankbar ist Israel; denn Gott hat ihm ein freies Land als irdische und die Gnade prophetischer Erkenntniss als himmlische Wohlthat verliehen; aber Beides ist missbraucht (2, 9 ff.), darum soll eine schreckliche Niederlage darüber verhängt werden (2, 15 ff.).

[1]) K. 7, 9.

So gross der Luxus in Samarien ist, so gross soll das Kriegsunglück werden. Nur Wenige werden entrinnen (3, 12.); das abgöttische Heiligthum sammt den stolzen Prachtbauten im Lande sollen fallen (3, 14.). Diese Ankündigung ist kein blinder Lärm (1, 3.): „Denn Gott, der Herr, thut nichts, er hätte denn seinen Rathschluss geoffenbart seinen Knechten, den Propheten“ (3. 7.).

Die kostspielige [1]) Götzenverehrung in Bethel und Gilgal soll durch Hungersnoth gestraft werden (4, 7 ff.). Falls der Götzendienst fortdauert — denn wenn Reue folgte, käme auch Verzeihung (5, 6.) — so wird die empfindlichste Strafe eintreten: „Sie fällt, steht nicht wieder auf, die Jungfrau Israel“ (5, 2.). Bethel und Gilgal müssen zerstört werden (5, 5.), Opfer können das Verderben nicht wenden, überhaupt haben die Opfer nicht jenen Werth, den ihnen die Israeliten zuschreiben (5, 22.). — Es soll eine Verbannung vollstreckt werden: „Ich werde euch vertreiben über Damaskus hinaus, spricht der Ewige, Gott der Heerschaaren ist sein Name“ (5, 27.). An der Spitze der Verbannten sollen die Vornehmen (und Priester) ziehen, welche in ihrem Wohlleben „kein Weh fühlen um die Wunden Josephs“ (6, 6.). Wie die Götzenaltäre, so ist auch das Haus des Königs Jeroboam dem Falle bestimmt (7, 1—9.).

Die Strafankündigungen steigen immer mehr, lassen aber auch einigen Trost durchblicken. Wegen der Unterdrückung der Armen „soll es geschehen . . . dass ich untergehen lasse die Sonne am Mittage . . . und verwandle eure Feste in Trauer . . . und sende Hunger in das Land, nicht Hunger nach Brod und nicht Durst nach Wasser, sondern zu hören die Worte des Ewigen“ (8, 9.). Als sähe er die trostlose Geschäftigkeit des vom Christenthume abgewendeten Judenthums in Deutung des Wortes Gottes, fügt er bei: „Und sie wandern von Meer zu Meer und von Mitternacht bis zum Aufgange werden sie umherziehen, das Wort des Ewigen zu suchen und es nicht finden“ (8, 12.). Israel muss ganz geschlagen werden: „Wenn sie dringen in die Unterwelt, von dort soll meine Hand sie holen, und wenn sie zum Himmel emporsteigen, von da will ich sie herabstürzen“ (9, 2.).

[1]) 4, 1. Die fetten Kühe in Samarien sind nach Sifri (Ugolin. thes. XV. S. 499.) Synedrien: אלי בתי דינים שלהם.

Dieser höchsten Steigerung der Drohung wird ein wichtiges Trostwort beigefügt: „An selbigem Tage werde ich aufrichten die verfallene Hütte Davids und ich bessere aus ihre Risse und ihre Ruinen richte ich auf und erbaue sie wie in den alten Tagen, auf dass sie (die Israeliten) einnehmen den Überrest Edom's und aller Völker, über welchen mein Name genannt ist, spricht der Ewige, der dieses thut“ (9, 11 ff.).

§. 16.

Osee (הושע) ist ein Genosse der prophetischen Wirksamkeit von Amos, nur dass er diesen wenigstens um fünfzig Jahre überlebte. In der Aufschrift heisst es nämlich, er habe einerseits unter dem israelitischen Könige Jeroboam II. (824—783), andererseits unter dem jüdischen Ezechias (727—699) gelebt. Ohne Zweifel ist diese Angabe so zu verstehen, dass er von der letzten Zeit Jeroboams bis zur ersten des Ezechias gewirkt habe. Demnach hätte er von der vorübergehenden Erhebung Ephraims durch das Waffenglück Jeroboams bis gegen die Zeit der Zerstörung Samaria's all jene Verwirrung mit angesehen, welche dem Untergange dieses Staates vorangieng. Er war, wie es scheint, ein geborner Unterthan des nördlichen Reiches. [1]) Er stimmt ganz in den Ton Amos ein, nur dass er denselben Grundanschauungen einen lebhafteren Ausdruck zu geben vermag. Seine Schreibart ist bilderreich, gedrängt, manchmal dunkel und abgerissen. [2]) Die vierzehn uns vorliegenden Kapitel bilden keine fortlaufende Rede, sondern bestehen aus einzelnen Vorträgen.

§. 17.

Voran steht (K. 1—3.) die Erzählung von zwei symbolischen Handlungen der auffallendsten Art. Um das Verhältniss Gottes zum untreuen Volke Israel an seiner Person auszudrücken, muss der Prophet sich mit Buhlerinnen verehelichen,

[1]) Nach (Pseudo-) Epiphanius und Dorotheus Tyrius aus dem Stamme Issachar und zwar aus *Βελεμώθ* oder *Βελεμών* (בעל מעון?). Nach Hieronymus ist Bethschemes in Issachar (Josue 19, 22.) seine Heimath.

[2]) Commaticus est et quasi per sententias loquens, sagt sehr bezeichnend der heilige Hieronymus von ihm. Praef. in XII. prophetas.

dann den Kindern dieser Ehe inhaltsvolle Namen und endlich, wie es scheint,[1]) dem einen untreuen Weibe den Scheidebrief geben.[2]) Es ist kein Grund vorhanden,[3]) diese Erzählung als blosse Erdichtung zu nehmen, obwohl auch so dieselbe Absicht erreicht wäre, nämlich das Volk Israel an seine hohe Würde zu mahnen, indem es Braut Gottes sei, zugleich aber auch an die Strafe der Trennung. In diesen ersten drei Kapiteln sind sehr wichtige Wahrheiten ausgesprochen. Es kommt eine Zeit der Verstossung für das israelitische Volk, da ist es gleichsam in der Wüste (2, 16 ff.). „Viele Tage verbleiben die Söhne Israels ohne König und Fürst, ohne Opfer und Standbild, ohne Ephod und Therafim“ (3, 4.). „Ihr seid nicht mehr mein Volk“ (1, 9.). Aber darauf „schliesse ich einen Bund mit den wilden Thieren. . . . Bogen und Schwert und Schlacht tilge ich aus; da verlobe ich dich mir auf ewig, da verlobe ich dich mir in Recht und Gerechtigkeit und in Lieb' und Erbarmen; da verlob' ich dich mir im Glauben und du erkennest den Ewigen“ (2, 20 ff.). „Darnach werden die Söhne Israels sich bekehren und den Ewigen, ihren Gott, und David, ihren König, suchen und flüchten zu dem Ewigen und seinem Heile“ (3, 5.).

§. 18.

Darauf folgen fünf Reden (I. K. 4. II. 5, 1—7. III. 5, 8. — 6, 11. IV. 7, 1. — 11, 11. — V. 12, 1. — 14, 10.), welche ohne Zweifel verschiedenen Zeiten angehören und als Erweiterung der in den ersten drei Kapiteln gegebenen Drohungen und Tröstungen angesehen werden können. Wir erhalten hier ein düsteres Bild von der Verkommenheit des Volkes. Nicht zufrieden mit den Götzenaltären von Bethel und Dan, welche bereits Jeroboam I. aufgerichtet, bereitete es sich in Gilgal (12, 12. 4, 15.), im transjordanischen Mizpah (5, 1. 6, 8. 12, 12.),

[1]) Vgl. 2, 4 ff.

[2]) Beide Handlungen haben gleichen Sinn. Die zweite ist kürzer dargestellt (K. 3.); während bei der ersten symbolischen Ehe der Name der Frau und des Vaters steht, wird Beides bei der zweiten weggelassen.

[3]) Dass das erste buhlerische Weib einen bedeutsamen Namen (Gomer) hat, wie ihr Vater (Diblajim), kann um so weniger eine Fiktion beweisen, da die Bedeutung beider Namen nur in schwacher Beziehung zu dem Inhalte der Erzählung steht. Vgl. die bedeutsamen Namen David, Alexander.

auf dem Tabor (5, 1.), in Sichem (6, 9.) Stätten der Abgötterei. Der hier geübte Götzendienst war nicht bloss an und für sich üppig, grausam und lasterhaft, sondern die Priester, welche ihm dienten, liessen ihn auch in Trunkenheit und gewaltthätiger Misshandlung des Volkes nach Kräften wuchern. [1]) Die Fürsten dienen einer maasslosen Eigensucht und verscherzen und verschwelgen ihren Beruf.

So sind jene Drohungen begründet, welche dieser Prophet in den genannten Reden im reichsten Maasse ausspricht. Gerade jenes Assyrien, dessen Cult die Israeliten, wenigstens theilweise, angenommen haben und dessen Schutz sie suchen, [2]) wird ihnen Verderben bringen (5, 13. 12, 1. 7, 11.): „Sie haben Wind gesäet und werden Sturm ernten“ (8, 7.). Egypten wird zwar Vielen eine Zufluchtsstätte, aber auch ein Grab werden (9, 3. 6.), und es wird jedenfalls traurig sein, durch Rückkehr in dieses Land die ganze bisherige Führung gleichsam zu widerrufen. Das Volk wird in die Gefangenschaft gehen (6, 8. 4, 3 ff. 5, 7 f. 10, 2. 11, 7. 12, 11. vgl. 2, 2. 3.), und die schönen Paläste, welche der Stolz der Gegenwart sind, werden mit Brennnesseln überwachsen werden (9, 3 ff.). [3]) Vorher wird noch Hungersnoth eintreten, welche kein priapischer Feldhüter abwehren kann (9, 1.); [4]) grosse innere Unruhen und Verwirrungen werden das Volk elend machen und das Traurigste wird sein, dass Israel sein eigenes Verderben ist (13, 9.).

Doch fehlen auch in diesen vorherrschend der Rüge gewidmeten Reden die Tröstungen nicht; es wird nicht nur die Aussicht auf eine Lösung des Exiles eröffnet (6, 1 ff. 11, 10 f. 14, 6.), sondern eine Heilung aller Wunden und — wenigstens nach der lateinischen Übersetzung der Kirche — eine Aufhebung des Todes (13, 14. Ero mors tua o mors, morsus tuus o inferne); es folgen Gnadenwirkungen: „Ich werde wie ein Thau für Israel

[1]) Die Stelle Osee 9, 6. vom förmlichen Strassenraube der Priester kann auch bildlich verstanden werden. Vgl. S'adi Gulistan S. 185. Z. 4. ed. Semelet: „Ein habgieriger Frömmling ('âbid) ist ein Strassenräuber.“

[2]) 5, 13. 12, 1. 7, 11.

[3]) Arbelas und Salmana's Untergang wird der Stadt Samaria als Vorbild vor Augen gestellt (10, 14.). Nach einigen ist hier die Zerstörung Arbelas durch Salman (asser) als Schreckensbild hingestellt.

[4]) אתנן (cf. arab. אתן Götze) soll den Dreschplatz und die Kufe weiden.

sein; es wird wie die Lilie blühen und Wurzeln schlagen wie der Libanon" (14, 6.).

Die Drohungen sind an dem historischen Israel erfüllt; die Verheissungen aber nur insofern, als von den Exulanten der zehn Stämme später viele zum Christenthum übergiengen. Wir werden weiter unten bei der Abhandlung über das babylonische Exil auf die assyrischen Exulanten zurückkommen.

An Osee's vorherrschend traurige Ankündungen schliesst sich sehr wahrscheinlich der Prophet

Joel

§. 19.

an. Von seinen beiden [1]) in vier Kapiteln uns vorliegenden Reden kündet die erste mit glänzender Beredsamkeit zunächst eine Heuschreckenverwüstung an, welche allerlei Übel über das Land bringen werde (K. 1.). Dann weissagt er das Hereinbrechen eines übermächtigen Feindes, dessen Kraft und Unaufhaltsamkeit er eben so lebhaft schildert (2, 1—10.). Es fragt sich zunächst, ob hier beiderseits ein und dasselbe Unglück oder zwei verschiedene angedeutet seien. Ein Heuschreckenzug kann solche Verwüstung anrichten, dass die Folgen davon eine prophetische Vorhersagung verdienen. [2]) Wir haben keinen Grund, anzunehmen, dass die im ersten Kapitel so malerisch gezeichnete Heuschreckenarmee nur das Bild eines Feindesheeres sei, [3]) vielmehr scheint die folgende Schilderung eines Kriegszuges bildlich verstanden werden zu müssen, indem mehrere Ausdrücke auf die vorhergehende Schilderung von einem verheerenden Heuschreckenüberfalle zurückweisen; besonders spricht die Art, wie Joel (von Vers 19. bis zum Ende des zweiten Kapitels) die Rettung verheisst, dafür, dass die Gefahr in einer durch Heuschrecken herbeigeführten Hungersnoth bestehe.

Dieser Abschnitt hätte demnach bloss eine vorübergehende Anwendbarkeit gehabt. Doch ist er bleibend lehrreich, indem hier die Hungersnoth als Strafe für Unmässigkeitssünden erscheint (1, 5.), dann insofern öffentliche Buss- und Bittgebete

[1]) Erste Rede K. 1 u. 2. Zweite Rede K. 3 u. 4.

[2]) S. Okens Naturgesch. V. S. 1514.

[3]) Oder gar wie Luther meinte, das Bild der Mönchsorden.

angestellt werden (1, 14 ff. 2, 16 ff.), besonders aber wegen der schönen Schilderung von dem Erbarmen Gottes, welches sich dem reumüthigen Volke kund giebt (2, 18 ff.). Der Prophet schildert hier die Güte Gottes nicht bloss für die gegenwärtige Noth, sondern für das Bedürfniss einer grössern Erlösung. Er sagt nicht nur: „Ihr Kinder Sions freuet euch und frohlocket über den Ewigen, euern Gott, denn er hat euch den Regen oder Führer zur Gerechtigkeit gegeben und hat euch zuerst herabgesendet den Frühregen und Spätregen“ (2, 23.), sondern er schliesst die erste Rede mit den Worten: „So erkennet denn, dass ich in der Mitte Israels bin, ich der Ewige und kein Anderer. Mein Volk soll nicht ewig zu Schanden werden“ (2, 27.).

Die zweite Rede kündet sogleich im Eingange einen bessern Regen an, als jener war, welcher der Dürre des Landes und damit der Hungersnoth ein Ende machen soll; der Geist Gottes soll über alles Fleisch ausgegossen werden (3, 1 ff.) in einer Weise, die wir beim Pfingstfeste der Apostel (Apostelgesch. 2, 16. nach der Deutung des heiligen Petrus) und überhaupt in der apostolischen Zeit erfüllt sehen (1 Kor. 12—14.) nach der wiederholten Verheissung Christi (Joh. 14, 26. 16, 7 ff. Luk. 24, 49. Apostelg. 1, 4. 5. 8. Joh. 7, 38.).

Dann folgt die Ankündigung des grossen Gerichtstages Gottes, des furchtbaren und hohen (3, 3 f.); im Thale Josaphat[1]) sollen alle Völker gerichtet werden. Das Weltgericht wird aber hier nur von einem ganz vereinzelten Gesichtspunkte aus betrachtet, nämlich insofern dem unterdrückten Israel sein Recht werden soll. Alle Völker, welche sich an ihm vergriffen haben, sollen gezüchtigt werden: „Der Ewige brüllet von Sion her — es beben Himmel und Erde, aber seinem Volke ist der Ewige Zuflucht und Schutz den Söhnen Israels“ (4, 16.).

Doch nicht unbedingt wird an den Gegnern Israels Rache genommen werden: „Jeder, der den Namen des Ewigen anruft, wird gerettet, denn auf dem Berge Sion und in Jerusalem wird Rettung sein“ (3, 5.).

Demnach gereichen die Reden Joels Allen zum Trost,

[1]) Das Thal Josaphat 4, 2. wird von der jüdischen und christlichen Tradition zwischen Jerusalem und dem Ölberge gesucht. Einen bestimmten Grund hat diese Sage in der Bibel nicht.

die sich wahrhaft zu dem von Gott berufenen Israel rechnen dürfen.

§. 20.

Für die Bestimmung der Zeit, in welcher Joel wirkte, bieten seine beiden Reden nur schwache Anhaltspunkte dar. K. 4, 6 ff. wird den Bewohnern der phönizischen Küste vorgeworfen, sie verkauften Juden an die Griechen; dagegen wird ihnen gedroht, dass zum Entgelte Stammesgenossen von ihnen durch die Juden an die Sabäer verkauft werden sollten (4, 8.). Eine Handelsverbindung der Juden mit Sabäa lässt sich wohl kaum später als in der Regierungszeit des Ezechias denken. Würden die im zweiten Kapitel geschilderten Feinde von Norden her (2, 20.) nicht Heuschrecken, sondern menschliche Gegner sein, so liesse sich zwischen drei Fällen wählen: 1) irgend ein assyrischer Zug; 2) der Überfall der Scythen; endlich 3) der Chaldäer. Demnach ist die Epoche, in welcher wir diesen Propheten wirksam denken sollen, ungewiss. Obwohl wir aber hinsichtlich der Zeit des Joel im Unklaren sind, so bleibt doch sein Büchlein vermöge seines Inhalts von hoher Wichtigkeit.

E. Isaias, Michäas und Nahum.

§. 21.

Isaias, ein jüngerer Zeitgenosse des Osee, gehört zu den wichtigsten Schriftstellern der Menschheit. Er ist der gewaltige Herold des Gottvertrauens und es giebt wenige Bücher der Welt, worin der Mensch durch den Hinblick auf Gott so freudig emporgerichtet würde, wie durch die Aussprüche dieses Propheten. Er gehörte dem südlichen Reiche an. Seine Wirksamkeit dehnt sich über ein halbes Jahrhundert aus. Nach der Überschrift, welche am Anfange seines Buches steht, hat er unter den Königen Ussia (809—758), Jotham (758—742), Achas (742—727) und Ezechias (727—699) Visionen gehabt und veröffentlicht. Nimmt man für sein erstes Auftreten auch die letzten Jahre des Ussia, etwa 760 v. Chr. an, so erhalten wir über sechzig Jahre für seine beurkundete Wirksamkeit. Nach einer sogleich näher zu besprechenden Tradition muss er aber noch ziemlich weit in die Regierungszeit des Manasses hineingelebt und dann ein sehr hohes Alter erreicht haben. Über seine

Lebensverhältnisse wissen wir wenig. Aus der Überschrift, in welcher er als Sohn eines gewissen Amoz dargestellt wird, schlossen Einige, er wäre königlicher Abkunft, indem jener Amoz mit Amazia eins sei. Das ist aber eine unbegründete Annahme. Es bleibt dem Isaias Ruhm genug durch seine königliche Auffassung der hohen, siegreichen Gnadenführung Gottes. Er war (K. 8.) verehlicht. Er scheint zurückgezogen gelebt zu haben, jedoch mit dem Könige Ezechias in freundlichem Verkehr gewesen zu sein. Als der Nachfolger dieses Königs, Manasses, der Vormundschaft [1]) entwachsen war und der religiösen Richtung seines Vaters entsagte, brach eine Verfolgung gegen die — in Gemeinschaft lebenden? — Propheten aus, welche ihm entgegen traten (2 Kön. 21, 16. Jer. 2, 30.). Bei dieser Gelegenheit starb Isaias nach einer vielfältig wiederholten Sage des Martertodes und zwar eines höchst schmerzlichen, indem er zersägt wurde. [2]) Über den Ort seines Aufenthaltes in der letzten Zeit seines Lebens haben wir einen, wenn auch schwachen, Anhaltspunkt in dem Umstande, dass sein Grab zu Paneas in Galiläa oder Basan gezeigt wurde, von wo aus auch seine Gebeine i. J. 442 unter Theodosius II. nach Constantinopel übertragen wurden. [3]) Wie weit verbreitet bei den Juden die Ansicht sei, Isaias habe zuletzt ein einsiedlerisches Leben geführt, sieht man daraus, dass der Indier Mohammed Sarmed, welchen als ehemaligen Israeliten der Verfasser des Dabistan über die mosaischen Lehren und Gebräuche befragte (1647), unsern Propheten in seinen letzten Tagen geradezu zum Fakire macht. [4])

§. 22.

Das Buch des Isaias [5]) zerfällt in drei Theile. A) 1 — 5. Busspredigten. B) 6 — 39. Verkündigung der Lehre von der

[1]) Der statt Schebna beförderte Priester Elijakim (Jojakim im Buche Judith 15, 9.) scheint sie geführt zu haben. (Is. 22, 20 ff.)

[2]) Vgl. den Ausdruck im Hebräerbriefe: ἐπρίσθησαν 11, 37. Jos. Ant. X. 3. Die Sage selbst ausführlich bei Gesenius, Isaia I. S. 10 ff.

[3]) S. Baronius ad Martyrol. Rom. 6. Juli.

[4]) Sarmed said that Ishâiá, the prophet, himself used to go naked in his last days. Dabistan II. S. 294.

[5]) Ausser der unter seinem Namen in der Bibel stehenden Sammlung von Prophetien wird ihm 2 Chron. 26, 22. 32, 32. eine Geschichte des Ussias und Ezechias zugeschrieben.

unüberwindlichen Macht der Führung Gottes gegenüber den zur Zeit des Isaias bestehenden Gegensätzen. C) 40—66. Sieg der Führung Gottes in der fernen Zukunft. In den ersten Kapiteln, die wohl der jugendlichen Thätigkeit des Propheten angehören, eifert er gegen sinnliche Verirrung. Der Wohlstand, welchen das Waffenglück des Ussia über das südliche Reich gebracht hatte, mochte wohl viel Schuld an jenem Luxus und jener sinnlichen Stumpfheit gegen das Göttliche haben, welche der Prophet in diesem ersten Abschnitte rügt. Im zweiten Kapitel blickt er in eine ferne Zukunft, welche von der Friedensherrschaft göttlicher Wahrheit erleuchtet sein sollte (2, 1 ff.); aber er borgt die tröstliche Verheissung solcher Zukunft von Michäas (4, 1 ff.); er selbst wendet sich bald wieder im Amte eines eifernden Sittenbesserers zur entarteten Gegenwart zurück. K. 5. enthält eine schöne, rührende Darstellung des menschlichen Undankes gegen Gott.

§. 23.

Isaias sollte aber nicht auf der Stufe eines Busspredigers stehen bleiben, er sollte dem Volke nicht bloss das üppige, sinnliche Leben beschränken, er sollte ihm das wahrhaft geistige nahe bringen. Dazu bedurfte er einer höhern Weihe. Er empfing sie im Todesjahre des Ussia (758) in einer wunderbaren Entzückung, in welcher er von den Serafim das dreimalige „Heilig" hörte und durch eine geheimnissvolle Berührung einen himmlischen Prophetensegen erhielt (K. 6.). Von nun an konnte er nicht bloss auf dem Grunde des mosaischen Sittengesetzes rügen, was er an der Gegenwart fehlerhaft fand, er konnte die Gegenwart mit Zukunft und Ewigkeit verknüpfen und ein Herold ewiger Wahrheit werden. Allerdings wird ihm bei dieser himmlischen Ausrüstung zur höhern Prophetie zugleich die traurige Gewissheit gegeben, dass seine Mitwelt und überhaupt das Judenvolk die wichtigsten seiner Verkündigungen nicht fassen werde: „Gehe hin und sage diesem Volke: hören und wieder hören sollt ihr, aber nicht verstehen, sehen und wieder sehen, aber nicht erkennen" (6, 9.). Auf die bekümmerte Frage: wie lange denn solche Unfähigkeit, die Heilsverkündigung zu empfangen, im israelitischen Volke herrschen werde? erhält er die Antwort: erst werde das Land (Israel) entvölkert werden

müssen; dann stehe dem noch übrig gebliebenen zehnten Theile Vertilgung bevor: „Doch wie der Eiche und Terebinthe beim Fällen ein Sprössling bleibt, so ist eine heilige Nachkommenschaft ihr Sprössling“ (6, 13.). Die Geschichte sagt uns, welches jene doppelte Heimsuchung des Landes sei, zuerst die Zerstörung Jerusalems durch die Chaldäer, nachdem schon eine grosse Entvölkerung durch die Assyrier vorangegangen war, und dann die zweite Zerstörung Jerusalems durch die Römer, zu einer Zeit, wo nur ungefähr der zehnte Theil der Judenschaft im Lande war. Alles fiel, was einst in und an Israels Stamm blühend und schön gewesen, aber der heilige Stamm, der durch Christus aus Israel erwachsen ist, ist geblieben. Wo dieser Stamm blüht, da ist auch das Verständniss der Prophetien des Isaias.

Es ist von Wichtigkeit, sogleich am Anfange den Standpunkt zu erkennen, den Isaias bei dem Eintritte in die höhere Vision gegenüber dem Judenvolke einnimmt und die Art, wie er selbst für das Verständniss seiner bedeutendsten Lehren an die Zukunft appellirt. Er erhält den Auftrag, eine Weissagung, die mit messianischen Hoffnungen zusammenhieng, in den von Gott Gelehrten zu versiegeln, d. h. sie als etwas der grossen Menge Unverständliches, bloss den von Gott Erleuchteten anzuvertrauen (8, 16.), hofft aber, dass in der Zukunft eine grosse Vielheit von Menschen von Gott erleuchtet, also im Stande sein werde, das jetzt der Menge noch Unzugängliche zu verstehen (54, 13. vgl. 50, 4.). Der Prophet mag indessen hiebei noch immer sich vorgestellt haben, dass zunächst das Volk Israel nach seiner fleischlichen Abstammung im Besitze dieser erleuchteten Zukunft sein werde. Daher wurde er sehr traurig, als er nach vieljähriger Wirksamkeit sich immer mehr davon überzeugte, dass dieses Israel gar keine Anlage zeige, sich dem übersinnlichen Reiche Gottes anzuschliessen. Bei dieser Gelegenheit erhielt er aber die Belehrung: „Das ist zu gering, dass du mir bloss ein Diener seiest, um die Stämme Jakobs aufzurichten und die Erlösungsfähigen von Israel zu bekehren; nein, ich habe dich gemacht zu einem Lichte für die Heiden und zu meiner Erlösung bis an's Ende des Erdkreises“ (49, 6.). Damit haben wir den Schlüssel zur Erklärung der wichtigsten Lehren des Isaias gefunden: Aus allen Völkern werden Glieder des wahren Israels gesammelt; was

Tröstliches und Grosses von der Zukunft Israels gesagt ist, darf nicht auf die zwölf Stämme, welche von Jakob herkommen, beschränkt werden. Allerdings hat dieses dem Fleische nach von Abraham stammende Israel den ersten Beruf zum Genusse des Heiles, dasselbe wird aus ihm hervorgehen — aber nicht auf den Kreis seiner Kinder dem Fleische nach sich beschränken. In der Führung des kleinen Israel bis zur Zeit der Bildung des grössern, aus allen Völkern zu sammelnden, zeigt sich Gottes Führung an diesem kleinen Völklein. Das ist der Standpunkt des Propheten. Folgen wir ihm durch die Hauptabschnitte seiner Weissagungen seit jener höhern Weihe.

§. 24.

Aus der Zeit Jothams (758—742) ist keine datirte Rede von Isaias vorhanden; dagegen haben wir sehr wichtige Aussprüche aus der Zeit des Königs Achas (742—727). Sogleich der erste (K. 7.) ist für uns von grossem Werthe, indem darin eine Weissagung von der Geburt des Erlösers aus einer Jungfrau gegeben ist. Sie hängt mit der damaligen Geschichte vom nördlichen Reiche, welches noch bestand, so eng zusammen, dass sie ohne Kenntniss von dieser unverständlich bleibt. Der König von Ephraim, Phakee (758—738), hat sich mit jenem von Syrien-Damaskus, Rezin, gegen Jerusalem verbunden. Die davidische Dynastie soll gestürzt, an ihre Stelle ein fremder Fürst gesetzt werden. Während in dieser Lage der irreligiöse König Achas, gegenüber einem an Heeresmacht ihm weit überlegenen Feinde, die Festungsbauten vor Jerusalem in Augenschein nimmt, an welchen der Trotz der Feinde sich brechen sollte, tritt Isaias zum Könige und theilt ihm die Prophezeiung mit: „Sieh, die Jungfrau wird empfangen und einen Sohn gebären, den sie Immanuel (Gott mit uns) nennt" (7, 14.). Was soll aber eine solche Ankündigung an solchem Orte, in solchem Zusammenhange? Ein Blick auf den Hergang lehrt es. Der Prophet kommt zunächst, um dem Könige Achas Muth einzuflössen und zwar im Vertrauen auf Gott. Hier ist eine Gelegenheit, sich im Schutze Gottes stark zu wissen. Der Glaube an die höhere Führung ist der Schutz des davidischen Hauses: „Wenn ihr nicht glaubet, so bleibet ihr nicht." Dieser Schutz ist stärker als Festungsbauten. Der König aber

scheint diese Zusicherung wie eine irreführende Schwärmerei betrachtet zu haben. Der Prophet dringt in ihn, er möge ein Wunderzeichen fordern. Der König versichert in höhnender, ungläubiger Ausrede: „Ich will Gott nicht versuchen.“ Er will also nichts vom übernatürlichen Gottesschutze wissen und erwarten.

Gleichwohl soll Gottes Schutz über dem Hause Davids walten und der Plan der nördlichen Feinde bald vernichtet werden. Nicht die persönliche Würdigkeit des Achas ist der Grund, warum der Anschlag von Ephraim und Damaskus vernichtet werden soll, sondern der Segen, den Gott auf das Geschlecht Davids gelegt hat, nämlich die Hoffnung der Geburt des Erlösers aus diesem Stamme. So ist es erklärt, wie der Prophet nach dem ungläubigen Benehmen des Königs die Versicherung, dass Gott gleichwohl binnen etwa drei Jahren den Feind des davidischen Hauses demüthigen werde, in einer Form giebt, welche sich so ausdrücken lässt: „So viele Zeit das Heilandskind von der Empfängniss bis zum ersten Reden brauchen wird, so lange und nicht länger steht es an, bis diese stolzen Feinde Jerusalems gedemüthigt sein werden.“ Dass binnen etwa drei Jahren Hilfe kommen werde, ist durch die Erinnerung an die Entwickelung eines Kindes von der Empfängniss bis zum ersten Verstandesgebrauche ausgedrückt, und konnte von Jedermann, auch von Achas verstanden werden; dass aber gerade das Heilandskind gewählt wird, um dieses Maass darzubieten, sollte den Grund der Hülfe aussprechen. Achas verstand wahrscheinlich diese Andeutung nicht, so wenig er verstand, wie der Glaube die eigentliche Macht Israels sei; aber vor Allen und bei Allen, die diese Andeutung verstanden und verstehen, ist damit eine Verwahrung Gottes ausgesprochen. Es wird dadurch begreiflich, wie der Prophet die Geburt aus der Jungfrau im Unwillen und zürnenden Tone als Zeichen giebt (7, 13 f.). Es ist, als sagte der Prophet: Stolzer, weltlich gesinnter Herrscher! du willst vornehm die Wundermacht Gottes ignoriren; du solltest wissen, dass alle Auszeichnung des Hauses Davids auf dem Wunder beruht und durch das höchste Wunder, nämlich das der Menschwerdung, seine Blüthe in ferner Zukunft erreicht.

Der Prophet kehrt nach dieser wohlbegründeten Hinweisung auf eine ferne Zukunft zur Gegenwart zurück und stellt (K. 8.)

zum Zeugniss nicht bloss für den König, sondern für das ganze Volk die Ankündigung von der baldigen Demüthigung der nördlichen Feinde Jerusalems an seinen eigenen Kindern dar, welche darum bezeichnende Namen erhalten. Er warnt vor zaghafter Furcht vor Verschwörungen und Feindesheeren: „Gott sei eure Furcht“ (8, 13.). Bald aber fliegt sein Geist wieder in die Zukunft. Bei der Eroberung von Damaskus durch die Assyrier sollte das nördliche Palästina und namentlich Galiläa viel leiden (8, 20—22.). Dieser nahe bevorstehende Zustand Galiläa's in der nächsten Zeit öffnet dem prophetischen Auge einen geistigen Gegensatz in der fernen Zukunft; das nämliche Galiläa, welches jetzt verwüstet, verachtet und elend ist — wird glorreich sein, ein grosses Licht der Heiden wird von hier ausgehen durch ein Kind, auf dessen Schultern die Herrschaft ruht, und welches „Wunder, Rathgeber, Gott, Vater der Zeit“ u. s. w. heisst (8, 23. — 9, 1—6.).

§. 25.

Isaias kehrt wieder zur Gegenwart zurück. Damaskus ist unterdessen eine Beute von Assyrien geworden, dessen Hülfe Achas herbeigerufen hat. Die Bewohner vom damascenischen Syrien sind an den Kir, d. h. an den caucasischen Kur, wo nicht an den heutigen Bendemir beim jetzigen Schiras versetzt (2 Kön. 16, 9.). Dadurch ist nicht nur ein mächtiger Bundesgenosse von Ephraim vernichtet und Galiläa sammt dem Ostjordanlande blossgestellt, sondern die beiden letztern Gebiete erfahren auch wirklich bald die Folgen der Bundesgenossenschaft mit Damaskus; denn auch sie werden von den Assyriern geplündert und theilweise entvölkert. [1]) Trotz all dieses Unglückes herrscht aber im nördlichen Reiche eine trotzige Zuversicht.

Dieser tritt der Prophet (9, 8. — 10, 4.) in einer schön geordneten Rede, oder vielmehr in einem Gesange der göttlichen

[1]) Diese Invasion der Assyrier ist offenbar nach der eben genannten geschehen, ist aber darum früher berichtet, weil sie zunächst Ephraim angieng und der Zusammenhang die Erwähnung dieses Unglückes des nördlichen Reiches forderte (2 Kön. 15, 29.). Ganz entvölkert wurde Obergaliläa diessmal nicht; denn Tobias (Tob. 1, 2.), welcher dem Stamme Naftali angehörte, gieng erst unter Salmanassar in's Exil.

Gerechtigkeit entgegen. Jede der vier Strophen dieses Strafpsalmes endet mit dem Refrain:

„Noch immer ist Sein Grimm nicht besänftigt;
Noch immer ist Sein Arm ausgestreckt."

Das ist aber nicht die einzige Rede des Isaias, welche der hochmüthigen Zerrissenheit des nördlichen Reiches jene Strafe ankündet, welche mit der Zerstörung Samaria's enden sollte.

§. 26.

Ausser der Reihenfolge steht ein anderer sehr wichtiger Ausspruch über Ephraim (K. 28.), worin die rathlose Geschäftigkeit eines nichts vermögenden Wortpatriotismus als Vorläuferin des baldigen Unterganges bezeichnet wird. Es werden Gesetze über Gesetze, Verordnungen über Verordnungen gemacht,[1]) aber umsonst. Die Priesterschaft ist entwürdigt, der ganze Bau des Staates ist morsch. Möge sich Jerusalem daran ein Muster nehmen und sich nicht auf nichtige Theorien verlassen, während es doch einen festen Grund hätte, über welchem ein glückliches Bestehen gebaut werden könnte: „Sieh, in Sion hab' ich einen Stein gegründet, einen bewährten Stein, einen kostbaren Eckstein, wer glaubt, der wird nicht hastig sein" (28, 16.).

Auch anderwärts noch blickt der Prophet auf das dem Untergang geweihte Samaria hin, nachdem er zuvor Damaskus im Geiste zerstört gesehen hat (17, 1 ff.). Doch verliert er auch im Gewirre solcher Scenen des Unterganges den Grundsatz nicht aus dem Auge, welcher sich durch all seine Prophetien durchzieht: Gottes Führung ist zunächst in Israel niedergelegt, wenn die Israeliten ihr widerstehen, so werden sie gestraft, aber die Führung selbst kann nicht untergehen. Die grössten Völker können und werden untergehen und gehen zum Theil sichtbar aus dem Grunde unter, weil sie wider Gottes Führung in Israel gestritten haben. Einige, wie Assyrien, haben die Sendung erhalten, Vergehen Israels zu strafen, wie sie aber übermüthig sich in stolzer Selbstherrlichkeit auch

[1]) Der Hohn des Propheten über die gesetzgeberische Spielerei nimmt zu Wortspielen die Zuflucht: 28, 10. Zav lazav, zav lazav; kav lakav, kav lakav.

gegen das Bessere in Israel stellen wollen, fallen sie. Diese Anschauung geht durch jene zahlreichen Prophetien durch, in welchen sich Isaias gegen auswärtige Nationen wendet: „Ha, welch' Getöse vieler Völker; gleich dem Brausen des Meeres brausen sie, und das Rauschen der Nationen — gleich dem Rauschen mächtiger Wasser rauschen sie. Ja wie das Rauschen grosser Wasser rauschen sie, aber Er (Gott) spricht ein scheltend Wort und sie fliehen von Weitem, wie Spreu vor dem Winde werden Berge aufgescheucht, wie Staubwirbel vor dem Sturme; zur Zeit des Abends sieh, Bestürzung, eh' es Tag wird, sind sie vernichtet — das ist der Antheil unserer Räuber, das Loos unserer Plünderer“ (17, 12 ff.).

§. 27.

Der Triumph der göttlichen Führung Israels über die Herrlichkeit und Macht stolzer Staaten und Stäätchen wird von Isaias in vielen Kapiteln gefeiert. Der Fall Samaria's durch Assyrien ist die natürliche Veranlassung, gegenüber einer stolzen Weltmacht eine höhere Gottesmacht geltend zu machen (10, 5. — 12, 6.). Assyrien war nichts als eine Zuchtruthe in der Hand Gottes und sie wollte sich gegen jene Hand empören, von welcher sie geschwungen wurde. Die Cedern dieser Macht fallen, obwohl sie in dichtgedrängter Waldung stehen (10, 34.); dagegen blüht aus Davids Stamm ein Reis, – ein Nachkomme, der ein grosses Reich der Wahrheit gründet und „mit seines Mundes Hauch den Bösewicht tödtet“ (11, 1 ff.). Der Prophet jubelt ihm in einem Lobgesange entgegen (12.). — Die unmittelbar folgenden Kapitel sind wahrscheinlich zum Theil viel später ausgesprochen worden. Aber sie gehören der Ähnlichkeit des Inhalts wegen hieher, sie erhärten denselben Grundsatz: 13, 1. — 14, 23. Babylon muss seinen Übermuth gegen Israel mit dem Untergange büssen, wie die grossen und kleinen Reiche, auf welche der Prophet nachher eingeht. In diesem Geiste richtet er sein Straf- und Drohwort nochmal gegen Assyrien 14, 24—27.; gegen die Philister 14, 28—32.; gegen Moab 15, 1. — 16, 14.; gegen Syrien und abermals Assyrien 17, 1. — 18, 7.; Egypten 19.; [1]) gegen Egypten mit

[1]) Für mehrere Hindeutungen des Isaias auf Egypten ist eine Erinnerung an zwei Haupterscheinungen der dortigen Geschichte zweckmässig.

Äthiopien 20.; gegen Babylon 21, 1—10.; endlich gegen Dumah im nördlichen Arabien 21, 11—17.; Tyrus 23. und Edom 34. Den Übergang zu diesen Reden bildet das Unglück Samaria's und der Übermuth, den bei der Zerstörung dieses Staates die Heiden in Palästina zeigen. Die genannten Kapitel sind nicht nur voll von schätzbaren Beiträgen zur Kenntniss eines uns sonst dunklen Alterthums, sie dienen auch zur Rechtfertigung und Verherrlichung des Prophetenthums. Nur der Geist Gottes konnte einen Menschen in jenen früheren Jahrhunderten in den Stand setzen, zu gleicher Zeit den Untergang auch der mächtigsten Staaten Asiens und Afrika's mit voller Gewissheit zu verkünden und andererseits dem kleinen Israël eine Bedeutung für alle Zeit, eine Weltmacht zu verheissen. Die Trümmer von Memphis, Niniveh und Babylon auf der einen, das Fortbestehen des aus dem Judenthume hervorgegangenen Christenthums auf der andern Seite rechtfertigen den Propheten nach Jahrtausenden.

Die Gewissheit, mit welcher Isaias der in Israel gegründeten Heilsanstalt eine siegreiche Zukunft verheisst, muss um so mehr von Gott hergeleitet werden, weil er zunächst in diesem Volke nur Widerspruch gegen jenen Geist sah und rügen musste, von dessen Bestehen das Heil abhängen sollte.

§. 28.

Isaias rügt in vielen Reden (K. 22. 24. 25. 26. 27. 29. 30. 31. 32. 33. 35. 36. 37. 38. 39.) den Stumpfsinn, die sinnliche Hartnäckigkeit des Judenvolkes und seiner Führer und kündet die schwersten Strafen an; aber nie vergisst er, auf die Macht der Gnade hinzuweisen, welche sich durch keinen Undank und Starrsinn überwinden lässt und welche endlich aus Israel ein grosses Gottesreich hervorrufen wird. Er nennt (22, 1. 5.) Jerusalem das Thal des Schauens wegen der prophetischen Gnaden, welche hier von Gott niedergelegt sind; aber Gott muss durch Kriegsunglück die Sinnlichkeit ihrer Bewohner

Während des Lebens von Isaias wurde die vierundzwanzigste saitische Dynastie von einer äthiopischen verdrängt, 718 v. Chr. Auf die sechsundzwanzigste, welche wieder saitisch war, folgten die Verwirrungen der Dodekarchie.

niederkämpfen, wenn der Geist aufleben soll (1—14.); um so mehr ist Strafe nöthig, da die Vornehmen ihre Stellung zum Luxus missbrauchen (Schebna 22, 15—25.); Gott wird das Land entleeren (24, 1 ff.), aber das Exil bringt Früchte: „Auf den Eilanden ist der Name des Ewigen, vom Saume der Erde vernehmen wir Lieder, Preis dem Gerechten" (24, 15 f.). Gott rettet wunderbar (25, 1 ff.). „Es bereitet der Ewige der Heerschaaren allen Völkern auf diesem Berge ein fettes Mahl" (25, 6.). „Öffnet die Thore, dass einziehe ein gerechtes Volk" (26, 2.). „Es werden deine Todten wieder aufstehen erwachet und jubelt die ihr im Staube wohnet, denn Thau auf Kräuter ist dein Thau" (26, 19.). Die Strafen, die Gott schicken muss, schmerzen ihn selbst; wenn er in seinem Weinberge Dornen sieht, die vertilgt werden müssen, so ruft er voll Mitleid: „Ich bin sein Hüter, alle Augenblicke tränke ich ihn, dass Niemand sich an ihn wage! Bei Tag und bei Nacht hüte ich ihn. Ich habe keinen Grimm; o dass ich selbst der Distel und der Dorn wäre im Kampfe! Ich muss sie allzumal fassen und verbrennen" (27, 3.). „Es wird einst in die grosse Posaune gestossen werden und es kommen die Verlorenen im Lande Assyrien und die Verstossenen im Lande Egypten und beten den Ewigen an auf dem heiligen Berge in Jerusalem" (27, 13.). Doch zwischen der Erfüllung dieser Erwartungen liegt noch viel Leiden wegen der Unvollkommenheit der Menschen und insbesondere der Israeliten. „Weil dieses Volk sich mir nähert mit seinem Munde, mit seinen Lippen mich ehret, sein Herz aber ferne hält von mir und seine ganze Religiosität eingelernter Menschenbefehl ist — so will ich noch gar wunderbar wirken in diesem Volke" (29, 13. Weh über Ariel). In den Bündnissen mit Egypten zeigt sich am Deutlichsten der Mangel an Gottvertrauen (30. 31.), es muss noch prüfende Läuterung über das Volk kommen (32. 33.); aber nicht umsonst sind die Schmerzen dieser Läuterung — der Prophet jauchzt der Gewissheit einer freudigen Verwirklichung seiner frommen Sehnsucht in einem Jubelliede entgegen (35.). Aber selbst der Beste und Edelste in Israel, der König Ezechias, liefert den Beweis, dass die Reife der Geister noch ferne liege. Die grosse Streitmacht, mit welcher der assyrische König Sancherib gegen Egypten gezogen war, wendete sich im Vorübergehen gegen Jerusalem (715 vor Chr.). Menschliche Hülfe war unmöglich.

Der Prophet lehrt die göttliche suchen und sie zeigt sich in einer plötzlichen Vernichtung des stolzen Heeres durch ein Sterben (36. 37.). Trotz dieser auffallenden Gotteshülfe, trotz einer ebenso sichtlich wunderbaren Befreiung von einer schweren Krankheit (38.) zeigt Ezechias doch nicht jenes Vertrauen auf die Führung Gottes, welches so grosse Gnaden forderten. Er knüpfte mit jenem Merodach Baladan, welcher die Schwäche seines assyrischen Oberherrn benützt und sich in Babylon zur Selbstherrschaft erhoben hatte, freundliche Beziehungen an. Bei der Trauer über diese Zweideutigkeit selbst des Edelsten in Israel erhält der Prophet neuerdings einen Blick in die Zukunft, wodurch die frühern Androhungen eines Exiles das letzte Siegel der Bestimmtheit erlangen: „Tage werden kommen und man führt Alles weg, was in deinem Hause ist und was deine Väter gesammelt bis auf diesen Tag, nach Babylon, nichts wird übrig bleiben, spricht der Herr“ (39, 6.).

Die Gewissheit, womit die bereits in frühern Reden angedeuteten Leiden des Volkes zum Theil in einer babylonischen Gefangenschaft bestehen werden, bildet den Übergang zum letzten und wichtigsten Theile der Weissagungen des Isaias.

§. 29.

Der dritte Theil (40—66.) bildet ein schönes, abgerundetes Ganze, das sich in drei Gruppen, jede zu neun Kapitel, zerlegen lässt. Der Grundgedanke in diesem grossen Abschnitte ist: Das im Volke Israel begonnene Gotteswerk geht nicht unter, es wächst vielmehr und breitet sich über die ganze Erde aus.

I. In der ersten Gruppe (40—48.) will der Prophet die Menschen vorbereiten, dass sie die Art, wie Gott Hülfe bringen wird, gehörig auffassen. Gott wird als guter Hirt kommen, er wird gewiss kommen. Um Vertrauen zu dem so demüthig erscheinenden Erlöser einzuflössen, mahnt Isaias an die Grösse Gottes in der Sternenwelt; er mahnt auch, von jenem Dünkel abzulassen, in welchem der Mensch Gottes Wege berechnen möchte. Der wirkliche Götzendienst, in welchem der Begriff von Gott in sinnliche Grenzen von Raum und Zeit eingeschlossen wird, ist von ihm ebenso stark angegriffen, wie der feinere geistige Götzendienst. Des letztern macht sich der

Mensch schuldig, wenn er vergisst, dass Gott persönlich und frei ist, folglich sein Thun nicht vorausberechnet werden kann. Dass der Prophet nicht umsonst gegen diesen geistigen Götzendienst der Begriffsverehrung geeifert habe, zeigt der spätere Pharisäismus, dessen Opposition gegen die Menschwerdung mit diesen Reden des Isaias nicht vereinbar war. Der Hochmuth, mit welchem der Pharisäer behauptete, Gott kann nicht Mensch werden, es widerspricht meinem abstrakten Begriffe vom Wesen Gottes, wird von der Majestät Gottes, die in diesen Kapiteln erscheint, gleichsam zermalmt.

Andererseits wird der Kleinmuth aufgerichtet. Gottes sichtbares Walten in der Geschichte der nächsten Zeit soll zum Unterpfande dienen, dass er sein Werk nicht untergehen lasse. Dazu wird auf die Siege der Perser unter Cyrus hingewiesen, welche als Gotteswerk erscheinen. Es liegt dem Propheten viel daran, diese Siege als von ihm vorausgesagte zu erkennen zu geben (45, 18, — 46, 9.). So kann sie nicht der Zufall, oder ausschliesslich die menschliche Kraft für sich in Anspruch nehmen.

§. 30.

II. 49—57. Dieser Abschnitt beginnt mit der tröstlichen Gewissheit, dass sich Gott aus allen Völkern der Erde jenes Israel bilden werde, welchem die hohen Offenbarungen seiner Liebe angehören sollen (49, 6.). Der Gedanke an die freudige Erweiterung des Bezirkes und Begriffes von Israel kann aber nicht unmittelbar sich geltend machen, es drängt sich zunächst die Gewissheit auf, dass das von Jakob herstammende Israel wenigstens lange Zeit verworfen werden muss (50.). Doch dürfen die treuen Gläubigen darum nicht zagen, in Jerusalem kann die göttliche Führung nicht ersterben, der von Gott gesendete Gerechte (51, 5.), auf den die Eilande harren, wird von Gott beschützt, dass er die Erde gründe und die Himmel pflanze (51, 16.). Ja, das Heil wird kommen (52.), aber es wird kommen in einer Weise, dass der Prophet, ehe er sich näher ausspricht, den Ausruf voranschickt: „Wer schenkt Glauben unserer Verkündung? Wem ist der Arm des Ewigen enthüllt?“ (53, 1.) Wirklich ist die Offenbarung, welche er nun mit vollster Klarheit ausspricht, für Viele ein Gegenstand des Zweifels und der Läugnung, besonders für die Juden, nämlich

die Lehre von der stellvertretenden Genugthuung und dem Leiden Christi. Die Wirkung dieses geheimnissvollen Leidens ist nicht nur für Wenige aus Israel, sondern für Unzählige vom ganzen Erdkreise beseligend (54.); sie wird aus Gnade mitgetheilt (55.). Möchten doch die Israeliten sich durch Gerechtigkeit zum Empfange dieser Gnade stimmen und vorbereiten! (56. 57.)

§. 31.

III. 58—66. Auch in diesem Theile versucht der Prophet anfangs (58. 59.) eine solche Stimmung in Israel hervorzurufen, wodurch dieses Volk für die Gnade Gottes empfänglich würde. Aber bald verlässt er (60 ff.) den engen Kreis des israelitischen Volkes und sieht die Kirche Gottes aus allen Völkern gesammelt. Die getreuen Gläubigen aus dem wirklichen Volke Israel dürfen sich nicht grämen und dürfen nicht traurig sein über ihre geringe Zahl; sie mögen nur in der Wahrheit bleiben, dann wird ihre Gemeinde die Mutter von Vielen, Vielen werden, welche sich aus allen Gegenden der Welt sammeln — es wird eine katholische Kirche entstehen.

Der Prophet ergeht sich in begeisterten Schilderungen von der Grösse der katholischen Kirche, er zählt die Inseln und Länder, welche ihr huldigen, er sieht Fürsten und Könige als ihre Beschützer und Wohlthäter, er sieht die prächtigen Kirchen und ihren Schmuck, er sieht Prozessionen und ein neues Priesterthum. An die Stelle der israelitischen Opfer wird die Opferung der ganzen Persönlichkeit zum Dienste Gottes treten: „Und auch von ihnen werde ich zu Priestern und zu Leviten nehmen, spricht der Ewige. Denn wie die neuen Himmel und die neue Erde, die ich mache, vor mir bestehen werden, so wird vor mir euer Name und euer Saame bestehen“ (66, 21 f.). Mit diesen Worten, denen noch eine Drohung beigefügt ist, schliesst der Prophet Isaias.

Wollten wir den ganzen Inhalt seiner Prophetie in wenige Sätze zusammenfassen, so müssten diese etwa so lauten:

Nur so weit der Mensch mit Gott eins ist, hat er Leben und Macht und eine schöne Zukunft.

Nicht Feindesmacht hat der Mensch zu fürchten, sondern nur den eigenen Abfall von Gott.

Das Volk Israel könnte in Gott stark sein und ewig leben; aber nur Wenige fassen Gott.

Doch wie immer klein die Zahl dieser Gläubigen sein mag, sie bilden den Stamm, aus welchem die grosse allgemeine Kirche entstehen wird.

Gott wird in unansehnlicher Gestalt auf Erden erscheinen, er wird leiden und in der Kraft seines Leidens die Leiden Aller heilen, welche sich ihm redlich zuwenden.

Über die ganze Erde wird sich die segensvolle Wirkung der göttlichen Erlösung ausbreiten.

§. 32.

Allgemein ist anerkannt, dass die Vorträge, welche unter dem Namen des Isaias in der heiligen Schrift stehen, zu den schönsten Büchern der Welt gehören, namentlich ist über die Schönheit der letzten siebenundzwanzig Kapitel nur Eine Stimme. Aber gerade diese sammt noch einigen von den vorhergehenden werden dem Propheten Isaias abgesprochen und einem Schriftsteller zur Zeit des babylonischen Exiles zugeschrieben.

Der Hauptgrund ist der Umstand, dass in diesen Kapiteln der sprechende Prophet sich in die Lage der trauernden Exulanten hineinversetzt und Vieles mit Bestimmtheit sagt, was erst hundertdreissig Jahre nach Isaias eingetreten ist.

Dieses Bedenken ruht zum Theil auf der Voraussetzung, dass eine Vorhersagung nicht möglich sei. Es ist aber unmöglich, im Isaias die Thatsache wahrer Prophezeiung zu läugnen.

Wenn wir zugäben, dass dieser Theil (40—66.) im Exile geschrieben sei, so bliebe die oft wiederholte Weissagung von der grossen, alle Völker umfassenden Kirche. Ist diese Weissagung nicht eingetroffen, ist ihre Erfüllung minder gross? Woher stammte die Wahrscheinlichkeit, dass das im Bestehen seines Reiches unbedeutende und im Exile wie vernichtete Völklein der Juden eine die ganze Welt beherrschende geistige Macht aus sich entwickeln würde? Allein die Art, wie sich der Verfasser dieser siebenundzwanzig Kapitel in die Zeit des Exiles versetzt, wird auch von Solchen zur Läugnung der Autorschaft des Isaias benützt, welche die Möglichkeit der Vorhersagung nicht läugnen.

Was soll dieser anderthalb hundert Jahre vorausgegebene Trost, wie konnte sich Isaias so hineinversetzen, so mit den Ereignissen der Befreiung fortschreiten?

Die Antwort ist einfach. Es waren damals viele Israeliten bereits im Exile, nämlich im assyrischen. Unter ihnen gab es, wie wir am Beispiele des Tobias sehen, fromme. Wenn nun andererseits vor dem Blicke des Propheten die bereits im ersten Theile bezeugte Gewissheit stand, dass auch das jüdische Reich fallen und dass Babylon die strafende Macht sein würde, so war der Übergang zur Anschauung des Sieges Gottes über alle Hindernisse hinlänglich vorbereitet.

§. 33.

Dass Cyrus mit Namen genannt ist (44, 28. 45, 1.), muss zwar befremden; aber es verhält sich wie mit der Prophetie auf den Zerstörer des Götzenaltares zu Bethel, Josias, in der Stelle 1 Kön. 13, 2.; der Name kann später aus der Bestimmtheit der Erfüllung der prophetischen allgemeinen Charakteristik als Glosse beigefügt sein, wenn es nicht ein alter Name von Heldenkönigen ist.[1])

Die Schreibart ist allerdings etwas verschieden, aber um was sie weicher ist, als in den frühern Theilen, um das ist auch der Gegenstand geistiger.

Andererseits ist in beiden Parthien gerade in der Sprache eine solche Gleichheit, dass schon aus diesem Grunde gegen die Annahme zweier verschiedener Verfasser, die gegen hundertfünfzig Jahre auseinander lägen, entschieden Zweifel erhoben werden müsste. Keine Chaldaismen; der gleiche Gebrauch derselben seltenen Formeln,[2]) die gleiche Erhabenheit. Man vergleiche z. B. K. 26. mit 44. und 32. mit 50.

Dann setzt der Verfasser des fraglichen Theiles das Bestehen von Königen und jüdischen Gerichten voraus (56, 10 ff. 59, 14.).

Zacharias beruft sich (7, 7.) auf Isai. 58, 5 ff. als auf Propheten, welche zur Zeit des frühern Bestehens Jerusalems gesprochen hätten.

Der Hauptgrund aber, welchen wir für die Autorschaft des Isaias anführen, besteht in der unvordenklichen Zeugenschaft der jüdischen Nation. Schon Sirach (48, 27 f.) zeugt hiefür, und nach Flavius Josephus wären dem Eroberer Cyrus jene Weissagungen des Isaias gezeigt worden, worin von ihm die Rede ist.

[1]) Vgl. Spiegels neueste Erörterungen über den alten Namen Cyrus.

[2]) S. Jahn, Einl. II. Thl. 2. Abschn. 1803. S. 459.

§. 34.

Michäas (Michah, מיכה), ein Zeitgenosse des Isaias, ist im Stamme Juda geboren [1]) und hat seine Thätigkeit dem südlichen Reiche gewidmet. Allerdings lässt er auch wie Isaias anfangs den bevorstehenden Fall des Zehnstämmereiches nicht unbemerkt. Seine Prophezeiungen haben daher die Aufschrift: „Wort des Ewigen, welches ergieng an Michah, ... das er geschaut über Samaria und Jerusalem" (1, 1.). Doch soll der Anblick der Ruinen von Schomron eben nur eine Lehre für Jerusalem werden: „Unglück ist niedergefahren vom Ewigen in Jerusalem" (1, 12.).

Nach der Eroberung von Samaria durch Salmanassar ist Jerusalem und sind die Bewohner des südlichen Reiches der einzige Gegenstand der Aufmerksamkeit unsers Propheten. Er sieht hier (K. 2. u. 3.) die höchste Entartung mit der tiefsten Schwäche und mit krankhafter Empfindlichkeit vereint. Man wirft den Verkündern der göttlichen Wahrheit harte Unduldsamkeit vor: „Predigt nicht, die ihr predigt; man predige ihnen nicht, wenn man will nicht geschmähet sein...... Ist irgend ein Mann, der nach dem Winde sich richten kann und der mit Lügen umgeht und sagt: Ich will dir predigen zu Wein und berauschendem Getränke, das wäre ein Prediger für dieses Volk" (2, 6. 11.).

Aber der Prophet lässt sich durch solche Ungunst der Verhältnisse in seinem Amte nicht beirren, auch zu den Mächtigen tritt er hin und sagt: „Höret's doch, Häupter des Hauses Jakob und Führer des Hauses Israel. . . . Man bauet Zion mit Blut und Jerusalem mit Ungerechtigkeit." . . . Bei all dem ist ein pharisäisches Vertrauen auf die Auserwähltheit Israels und des Tempels herrschend: „Ist nicht der Ewige unter uns?" Der Prophet antwortet: „Fürwahr, euretwegen wird Sion als Acker gepflügt und Jerusalem wird ein Trümmerhaufen und der Tempelberg zu Waldeshöhen" (3, 9 ff.).

So ernst beurtheilt der Prophet den Zustand seiner Nation. Die natürliche Folge der gänzlichen Entsittlichung ist unaufhaltsamer Ruin.

[1]) Wie aus der Aufschrift erhellt 1, 1. Hier wird er auch המרשתי, ein Mann von Morescheth oder Moreschah, westlich von Jerusalem, genannt.

Allerdings erscheint über die Zeit der Zerstörung Jerusalems (3, 12.) hinaus das grosse Bild eines Weltfriedens, der seinen Grund und Schutz in einer neuen von Sion ausgegangenen Offenbarung hat (4, 1 ff.). Allein ehe diese Verheissung — die sich der Prophet Isaias buchstäblich (K. 2.) angeeignet hat, eintritt, muss noch manches Schicksal über das Judenvolk hingehen. Mit der Zerstörung Jerusalems wird eine Deportation nach Babylon verbunden sein (4, 8—10.). Es wird eine Erlösung aus diesem Exile folgen (4, 10.). Nach der Heimkehr werden die Juden starke Kämpfe von Heiden zu bestehen haben, und siegreich daraus hervorgehen (Zeit der Makkabäer. S. Mich. 4, 11. 12. 13.). Doch wird auf diesen Sieg Kriegsunglück kommen und die Träger der höchsten Würde des Richteramts werden schmählich behandelt werden (4, 14.). In dieser Zeit wird aus Bethlehem der Heerführer hervorgehen, dessen Ausgang von Ewigkeit ist (5, 1. Christus). Sein Auftreten wird in jene Friedensperiode fallen, welche durch das Zurückweichen der Parther (Assur) bezeichnet ist (5, 4. 5.). Er wird in der apostolischen Predigt eine Macht des Friedens über alle Völker senden, und so wird der Überrest Jakobs sein wie Thau des Ewigen (5, 6.); doch liegt in der anfangs stillen Macht des Friedensreiches (Christi) etwas unwiderstehlich Gewaltiges gegen Trotz und Aberglauben (5, 7 ff.).

§. 35.

Ein schöner Ideenkreis; aus bitterer Wurzel kommt eine schöne Blüthe; zuerst Vorwürfe, Strafen, Wiederaufbau, vorbildend den Ausbau der Kirche Gottes, dann der Heerführer von Urbeginn.

So kann der Prophet Muth zusprechen, die Leiden der folgenden Zeiten zu tragen; sie sind nicht umsonst, es ist der Mühe werth (5, 6 ff.).

So scheint dieser ernst und streng beginnende Prophet freudig und tröstlich schliessen zu wollen. Israel könnte so glücklich sein; die schöne Zukunft des Erlösers leuchtet aus fernen Jahrhunderten, wird einst unter den Erben der gegenwärtigen Verheissungen in unmittelbarer Nähe leuchten; die Juden könnten zu einer neubelebenden Macht, zu einem erfrischenden Thau über verwelkte Nationen werden (5, 7.): „Der

Überrest Jakobs soll mitten unter vielen Völkern sein wie Thau, den Gott gesendet, wie Tropfen auf dem Gras.“

Aber sie werden sich dieser ehrenvollen Bestimmung entziehen, sie werden jene Hartnäckigkeit, die sie jetzt gegen die Propheten zeigen, dann gegen den grossen göttlichen Rathschluss anwenden.

Der Prophet eilt den Zeiten voran und möchte das von Gottes Rathschluss ungerührte Judenthum zur Anerkennung desselben bewegen (K. 6.).

Er stellt uns gleichsam einen Streit Gottes, einen Streit väterlicher Erlöserliebe mit dem undankbaren Volke dar; endlich siegt die Liebe Gottes und Israel wird wieder aufgenommen: „Wer ist ein Gott wie du? der Missethat vergiebt und den Abfall übersieht dem Überreste seines Eigenthums? Nicht für immer hält er seinen Zorn an, denn an Gnade hat er Wohlgefallen. Wiederum wird er sich unser erbarmen; wird unterdrücken unsere Schuld; ja du wirst in die Tiefe des Meeres werfen all ihre Sünden. Du wirst Treue erweisen Jakob, Huld Abraham, wie du geschworen hast unsern Vätern seit den Tagen der Urzeit“ (7, 18 ff.).

So weit führt uns Michah von der Zeit der assyrischen Eroberungszüge in die fernste messianische Zukunft hinaus.

§. 36.

Dagegen der nächste Prophet Nahum bleibt bei der Gegenwart assyrischer Zwangsherrschaft stehen. Es ist nicht mit Sicherheit auszumitteln, wann er aufgetreten sei. [1]) Jedenfalls hat er vor der Zerstörung von Niniveh gelebt, welche 625 v. Chr. eintrat; möglicher Weise zur Zeit des Tiglath-Pilesar oder Salmanassar.

Sicher ist, dass er der Stadt Niniveh und dem assyrischen Reiche den Untergang ankündet. Er ist insofern eine Ergänzung des Michah; letzterer möchte bloss Israel selbst aufbauen und kümmert sich nichts um dessen Feinde, wenn es sich selbst

[1]) Sein Vaterland ist in der Überschrift angedeutet, wo er אלקשי, ein Mann von Elkosch, genannt wird. Nun giebt es nach der zur Zeit des heiligen Hieronymus noch bestehenden Tradition ein Elkosch in Galiläa, dagegen nach der Überlieferung der Syrier ein Elkosch bei Mossul.

nicht feind ist. Nahum dagegen ist der Polemiker nach aussen hin. Isaias hat Beides in sich vereinigt; er sucht die Anhänger der wahren Religion in dieser vor Allem zu befestigen, benimmt ihnen jene falsche Sicherheit, welche im Vertrauen auf Gottes Schutz sich alle Thätigkeit ersparen will; aber er tritt auch gegen den Trotz der Heidenvölker auf und sagt ihnen, dass sie gegen Gottes Kirche nichts vermögen. Man kann schon bei Isaias bemerken, dass jene Kapitel, welche gegen auswärtige Völker gerichtet sind, mehr von der profanen, stürmischen Beredsamkeit der Welt haben, als die auf innerliche Erbauung absehenden.

So überrascht es uns nicht, bei Nahum einen gewissen weltlichen Ton der Beredsamkeit zu finden. Die Sprache ist gewählt, Wortspiele, künstliche Fügungen drängen sich; die Schilderungen von Prunkwagen, Militärparade sind wohlüberlegte Gemälde. Es ist, als hätte sich die ganze Pracht und Üppigkeit der untergegangenen Assyrierstadt in die Rede unsers Propheten flüchten wollen. Er misst unter Anderm die Herrlichkeit, aber auch den Untergang von Niniveh an dem Glanze und Sturze des egyptischen Theben.[1]) Es scheint, dass dem Nahum gegenüber von einer gewissen Parthei eine Wiedererhebung Assyriens erwartet und vorhergesagt wurde, so dass das Übel der schweren Zwangherrschaft von dieser Seite her zum zweiten Male sich geltend gemacht hätte; aber Nahum vernichtet diese Täuschung durch die vielfältig missverstandenen Worte (1, 9 f.):

„Was dichtet ihr auf Gott?
„Vollendung übt er.
„Nicht erhebt sich die Plage zweimal.
„Wohl halten sie aneinander wie Dorngesträuch
„und vom Weine sind sie übervoll:
„Aber wie dürre Stoppeln werden die Üppigen verzehrt.“

Nahum ist also, wie sein Name[2]) sagt, ein „Tröster“ Israels, indem er Zuversicht einflösst gegenüber einem der drohendsten Feinde von aussen. Er tröstet aber nicht bloss für jenen einen Fall, sondern auch für die Zukunft, indem er

[1]) No Amon 3, 8. Zur Zeit der Zerstörung Samaria's herrschte Theben durch eine äthiopische Dynastie. Bald darauf erhob sich eine niederegyptische. Ist Theben bei diesem Dynastien-Wechsel zerstört worden?

[2]) נחום v. נחם

an solche Eigenschaften Gottes erinnert, welche über die Zerstörung Ninivehs hinausreichen. Doch die göttliche Gerechtigkeit, welcher das stolze assyrische Reich erlag, ist nicht blind und unthätig gegen die Frevel Jerusalems, auch diese werden gestraft. Mehrere Propheten müssen diese Strafe verkünden und zum Theil bei der Vollstreckung derselben gegenwärtig sein.

F. Jeremias, Ezechiel, Habakuk, Sophonias und Obadia, die prophetischen Lehrer bei dem Sturze Jerusalems.

§. 37.

Jeremias hatte den schweren Beruf, in einer Zeit der Scheinbesserung den Schein des falschen Trostes durch Drohungen zu zerstören und den wahren Trost in der bussfertigen Ergebung zu zeigen. Er begann sehr jung seine Wirksamkeit, im dreizehnten Jahre des Josias (628 v. Chr.), fünf Jahre vor der einflussreichen und schon erwähnten Auffindung eines alten Exemplares des Pentateuches (2 Kön. 22, 8. 23, 23. 2 Chron. 34, 15. 35, 19.). Es scheint, jener Hilkia, welcher dieses Buch im Tempel fand, war eine und dieselbe Person mit dem Vater des Jeremias. [1]) So mag er auch mit jener Prophetin Hulda in Verkehr gewesen sein, welche, von dem jungen Könige Josias über die Drohungen des mosaischen Gesetzbuches gegen die sündigen Juden befragt, den Ausspruch gethan hat: „So spricht der Ewige, siehe, ich werde Unglück bringen über diesen Ort und über seine Bewohner, alle Worte des Buches, das der König von Juda gelesen“ (2 Kön. 22, 16.). Jedenfalls wurde Jeremias zum Dolmetsch dieser Strafankündigung erkoren; die Drohungen, welche Moses vor seinem Abschiede niedergelegt (Deuter. 27. 28.) und Josue feierlich zwischen dem Ebal und Garisim wiederholt hatte (Josue 8.), hallen in den Prophetien des Jeremias wieder. Allerdings sah er durch den Eifer des wackern Josias den Cultus wieder aufleben, besonders seitdem dieser König das Beispiel seines Ahnen Ezechias (2 Chron. 30, 1 ff.) nachgeahmt und durch ein ungewöhnlich

[1]) Dass Jeremias (1, 1.) als Sohn des Hilkia von den Priestern in Anathoth im Lande Benjamin geschildert wird, steht hiemit nicht im Widerspruche. Anathoth liegt ganz nahe bei Jerusalem.

prächtiges Osterfest die mosaische Religion mit der Kraft eines sinnlich geistigen Eindruckes geltend gemacht hatte (ebend. 35, 1 ff.), und es ist wahrscheinlich, dass von den uns erhaltenen Reden des Jeremias in die Zeit dieses Königs nur das erste Kapitel fällt, in welchem der Prophet seine Weihung und Sendung erhält. Auch scheint der Umstand, dass er den Tod des Josias (610) durch eine Klage feierte, [1]) auszusprechen, Jeremias habe in der Persönlichkeit dieses Königs fast den einzigen äussern Schutz der Religion in jener Zeit gesehen. So war es auch. Die religiöse Richtung, welche sich im Volke erhoben hatte, war äussere Nachahmung des Königs, [2]) innerlich war alles religiöse Gefühl morsch.

§. 38.

Mögen wir die undatirten Kapitel, welche auf das erste bis zum zwanzigsten folgen, insgesammt, oder nur zum geringsten Theile in die Zeit des Josias setzen, sie beweisen, auch wenn sie grösstentheils unter Jojakim entstanden sind, dass die religiöse Erhebung unter Josias vorzugsweise auf Rechnung seiner eigenen Frömmigkeit zu schreiben sei. Jeremias führt hier bittere Klagen gegen den Geist seiner Zeit, fast ohne Hoffnung, ihn nur irgend heben zu können. Tief durchdrungen von der Idee der Auserwählung des israelitischen Volkes und Jerusalems, sieht er doch, dass dieselbe bloss äusserlich, ohne moralische Mitwirkung der Nachkommen Abrahams nicht vollendet werden kann; um diese Mitwirkung zu wecken, muss die göttliche Strafe die sinnlichen Güter theils zerstören, theils schmälern. Dieselben sollten nur Mittel, gleichsam Brücken zur Erlangung des geistigen Segens sein, aber die Sinnlichkeit nimmt sie als das wahre Glückseligkeitsziel der menschlichen Bestrebungen. Darum werden Seuchen und Unfruchtbarkeit das Land heimsuchen und Feindesheere die Verwüstung vollenden. Ja, der Tempel, auf den die Juden, wie auf einen unfehlbar rettenden Talisman vertrauen, wird zerstört werden; denn die

[1]) 2 Chron. 35, 25. Obwohl diese Todtenklage sehr populär wurde (s. d. St.), ist sie uns doch nicht erhalten.

[2]) Componitur orbis — Regis ad exemplum!

Claudian., cons. Honor. IV. 298.

gegenwärtigen Besucher sind von Gott verabscheut. Kurz, Jeremias hat nur zwei Worte: „Sünde und Strafe"; seine Prophetien sind erschütternde Gemälde der Lasterhaftigkeit einerseits und der Strafen des göttlichen Gerichtes andererseits.

Gleichwohl fehlt es dem Vortrage des Propheten nicht an wechselnder Mannigfaltigkeit; alle Regionen des israelitischen Volkslebens durchfliegt sein klagendes Wort, um mit seinem Strahle die mannigfaltigsten Gruppen und Scenen zu beleuchten. Wir werden auf den Gerichtsplatz, in den Tempel, zu den Festversammlungen und Rathssitzungen, in den Palast des Königs, in Töpferwerkstätten und zu der stillen Einsamkeit der Prophetenzelle geführt, und überall tritt uns die Wahrheit entgegen: Israel ist so arm an ächter Frömmigkeit, so übervoll von Lüge, Haltungslosigkeit und Verbrechen, dass es zum Todesurtheile reif ist.

§. 39.

Solche Wahrheiten werden nie gerne gehört und auch Jeremias erfuhr es, dass die göttliche Sendung an Israel eine Last [1]) sei; darum sträubte er sich auch früh gegen die Übernahme dieser Sendung (1, 6.). Seine eigenen Mitbürger in Anathoth strebten ihm nach dem Leben und nöthigten ihn ohne Zweifel, seine Heimath zu verlassen (11, 22.). Er musste selbst auf die erlaubten Freuden des Lebens verzichten und war wie aus allen fröhlichen Kreisen verbannt. [2]) Er machte sich Ehelosigkeit zum Gesetze [3]) und stand einsam da, nur in der Erfüllung des Wortes Gottes Lust suchend. Aber je mehr er sich in die Wahrheit dieses Wortes vertiefte, desto schmerzlicher berührten ihn die Widersprüche seiner Zeit. Er zeigt sich einmal so niedergebeugt, dass er fast mit den Worten Jobs den Tag seiner Geburt verwünscht (15, 10. 20, 15 ff.). Doch stärkte ihn der Trost Gottes zu neuen Leiden, welche namentlich von den Schriftgelehrten und Priestern ausgiengen, die er hatte rügen müssen. Sie sannen auf Mittel, ihn aus dem Wege zu schaffen.

[1]) משא onus; s. jedoch Jer. 23, 33 ff.

[2]) Jer. 15, 17. Non sedi in concilio ludentium.

[3]) Jer. 16, 2. Der heilige Hieronymus sagt: Certe nullum puto sanctiorem esse Hieremia, qui virgo Propheta, sanctificatusque in utero ipso nomine praefigurat Dominum salvatorem. Hieremias enim interpretatur: Domini excelsus.

Seine Prophezeiung von der unausbleiblichen Zerstörung Jerusalems (19, 11 ff. vgl. 36, 5.) büsste er mit Einkerkerung (20, 2.). Als er einst im Tempel bei öffentlicher Festversammlung ausgesprochen hatte, dieses Heiligthum werde, wie das von Silo, dem Erdboden gleich gemacht werden, verlangte die Bigotterie seiner Umgebung augenblicklich seinen Tod (26, 8.). Unter Zedekia wurde er neuerdings und zwar auf königlichen Befehl eingekerkert (32, 3. 37, 13 ff.). Der König liess ihn zwar einmal zu sich rufen (37, 17.) und gewährte ihm einige Erleichterung (37, 21.), aber bald finden wir ihn in eine Cisterne geworfen, in deren Schlamme er wohl den Tod gefunden hätte, wenn ihm nicht ein Mohr des Königs zu Hülfe gekommen wäre (38, 7.), der ihm eine mildere Behandlung auswirkte. Er blieb indessen ein Gefangener, bis ihn Nebukadnezar bei seinem siegreichen Einzuge in Jerusalem frei liess (39, 11 ff.).

§. 40.

Die Einkerkerung des Propheten in den letzten Jahren vor der Zerstörung Jerusalems hieng im Allgemeinen mit den Prophetien desselben über den Untergang des jüdischen Staates, insbesondere aber mit der Lehre zusammen, es sei Gottes Wille, dass man sich den Chaldäern unterwerfe. So konnten die Gegner des Propheten die Patrioten gegen ihn hetzen. Um so leichter war es, die Stimmung des Volkes gegen ihn zu wenden, da er dem Volke jenen Trost rauben musste, welchen die falschen Propheten jener Zeit durch Schmeicheleien boten. Einmal kam es (K. 28.) zu einem öffentlichen Auftritte zwischen Jeremias und einem solchen falschen Propheten des Friedens, und ein andermal (K. 29.) erfuhr er wegen der Prophetie von der siebenzigjährigen Dauer des babylonischen Exiles stürmischen Widerspruch von Seite des Semeia.

§. 41.

Nach der Zerstörung Jerusalems schien eine ruhigere Zeit für Jeremias anzugehen. Nebukadnezar setzte nämlich in der Person des Gedaliah einen Juden über das eroberte Land, welcher aus einer dem Propheten befreundeten Familie stammte. Der Vater dieses Statthalters, Ahikam, hatte einst den Prophe-

ten der gereizten Pöbelwuth entrissen (Jer. 26, 24.); ein andermal sehen wir denselben Ahikam mit den Brüdern des Jeremias als Gesandten nach Babylon gehen (29, 3.). Der Grossvater von Gedaliah, Schafan, war mit dem Vater des Jeremias in der Bemühung für Herstellung der mosaischen Religion unter Josias vereinigt gewesen (2 Kön. 22, 3.). Der von den Chaldäern gewählte Statthalter des geplünderten Judenlandes war also aus einer religiösen [1]) und dem Propheten vertrauten Familie. Ohne Zweifel hatte Gedaliah diese Stellung einer gemässigten Gesinnung und einer Abneigung gegen Egypten zu danken. Wie viele Hoffnungen für ein baldiges Neuaufleben einer gereinigten Religionsübung musste sich an die Person eines solchen Oberhauptes knüpfen! Aber der Fanatismus vernichtete dieselben schnell, indem Gedaliah meuchlerisch ermordet wurde (Jer. 41, 2.).

Natürlich folgte auf diese Schandthat die Furcht vor der Rache der Chaldäer; viele Juden nahmen nun ihre Zuflucht nach Egypten, wohin sie den Propheten Jeremias mitzuziehen nöthigten. So zerfiel die Aussicht auf ein ruhigeres Leben gar schnell für den Propheten. Es konnte ihm kein Trost sein, dass die von Isaias gegebene Vorhersagung von Judencolonien in Egypten (19.) in Erfüllung zu gehen anfieng; denn die Ursache dieser Flucht lag in Gesinnungen, welche den seinigen ganz entgegen waren. Demnach liegt nichts Unwahrscheinliches in der Sage, er sei in Egypten von seinen eigenen Landsleuten gesteinigt worden. [2]) Wer in einer von Partheien zerrissenen Zeit nie von der Wahrheit und seinem Gewissen weichen will, wird immer Leiden erdulden müssen, selbst von Nahestehenden; wem aber die Verkündung der Wahrheit zum Berufe ward, muss auch ein Märtyrer werden.

§. 42.

Ein allgemeines Bild vom Zustande Judäa's in dem letzten Menschenalter vor der Zerstörung Jerusalems, sowie einen Gesammtausdruck der prophetischen Wirksamkeit gewinnen wir mit Sicherheit und ohne Schwierigkeit ungefähr in der eben

[1]) Doch erscheint nach Ezechiel 8, 11. ein Bruder Ahikams, also Oheim von Gedaliah, dem egyptischen Götzendienste ergeben.

[2]) *Ἐν Τάφναις Αἰγύπτου λιθοβοληθεὶς ὑπὸ τοῦ λαοῦ ἐτελεύτησε.* Epiphan. de vita et obitu prophet. Opp. t. II. p. 239.

dargestellten Weise. Schwieriger aber ist es, vermittelst der Reden des Jeremias gleichsam von Jahr zu Jahr dem Fortschritte des Verfalles Israels zu folgen, weil die uns vorliegende Sammlung der Prophetien Jeremiä sich in grosser Unordnung befindet. Indessen sind so viele bestimmte Daten zerstreut im ganzen Buche gegeben, dass sich ein grosser Theil dieser Reden mit Sicherheit und ein bedeutender mit Wahrscheinlichkeit chronologisch ordnen lässt. Es finden sich nämlich folgende ganz deutliche Zeitbestimmungen:

K. I, 2.	13tes Jahr des Josias.
K. III, 6.	Im Allgem. unter Josias.
K. XXV, 1.	Im 4ten Jahr des Joakim.
K. XXVI, 1.	Anfang des Joakim.
K. XXVII, 1.	Anfang des Joakim.
K. XXXV, 1.	Unter Joakim.
K. XXXVI, 1.	Viertes Jahr des Joakim.
K. XLV, 1.	„ „ „ „
K. XXI.	Unter Zedekia.
K. XXIV.	„ „
K. XXVII.	„ „
K. XXVIII.	Im vierten Jahre des Zedekia.
K. XXIX.	Unter Zedekia.
K. XXXII.	Im 10ten Jahre des Zedekia.
K. XXXIII. u. XXXIV. .	Unter Zedekia.
K. XXXVII. u. XXXVIII.	„ „
K. XXXIX, 1.	Im 9ten Jahre des Zedekia.
K. XLIX, 34.	Anfang des Zedekia.
K. XL—XLIII.	Nach der Zerstörung Jerusalems.
K. XLIV, 1.	„ „ „ „
K. XLVI, 1. ?	„ „ „ „

Diese Angaben zusammengenommen mit den vielen historischen Angaben und Andeutungen, welche sich im Verlaufe der Reden finden, reichen hin, um uns durch folgendes, im Wesentlichen schon von Calmet vorgezeichnete chronologische Schema bei der Lesung des Jeremias zu orientiren.

	v. Chr.
Jeremias beginnt sehr jung seine Thätigkeit. 1, 2. . . .	628.
Sturz Ninivehs — (Klagen des Proph. 3, 6.).	626.
Josias fällt bei Megiddo, Jeremias singt ihm einTrauerlied. 2 Kön. 23, 29. 2 Chr. 35, 25.	610.

v. Chr.

Jojakims Prunk mitten unter den Leiden des Vaterlandes; Luxus in der königlichen Familie von Jeremias gerügt. K. 22.

609. Jeremias verkündet den Untergang des Tempels. K. 26. Joakims Härte, ebend.

606. Rege Thätigkeit des Propheten im vierten Jahre des Jojakim. K. 25. 35. 36. 45.

Nebukadnezar erobert Jerusalem, macht grosse Beute. Daniel 1, 1.

Joakim wird wieder begnadigt (nachdem er in Babel gewesen?)

Vielleicht gehören hieher die Orakel gegen die fremden Völker: Tyrus, Sidon, Moab, Ammon, Edom, Damaskus. K. 46. 47. 48.

599. Joakim fällt nach dreijähriger Unterwürfigkeit von Nebukadnezar ab. 2 Kön. 24, 1. Er wird überwunden, gefangen und getödtet. Jer. 22, 18 f. 36, 30.

Jechonias folgt nur für etliche Monate. Er trägt die Schuld der Zeit. 22, 24.

599. Jechonias geht mit der ganzen königlichen Familie in's Exil, nachdem Nebukadnezar ihn überwunden hat. 24, 1 ff.

Ezechiel.

Jetzt sind die Edelsten fort in's Ausland.

Zedekia übernimmt die Regierung. K. 28. 37. Ankündigung einer siebenzigjährigen Dauer des Exiles 25, 11. (zu rechnen von der unter Joakim geschehenen Deportation an; s. 2 Chr. 36, 22.) gegen Hananias. 28, 1 ff.

595. Durch eine Gesandtschaft an die Verbannten in Babylon wird ein tröstlicher Verkehr zwischen den weitgetrennten Brüdern eingeleitet. Die Sendung hatte zunächst den Zweck, solche Gefässe des Tempels, welche Zedekia als Eigenthum ansprach, zurückzubringen. Jer. 29. Zweite Weissagung über ein siebenzigjähriges Exil. 29, 10. Bald darauf kam eine neue Gelegenheit zu ähnlichem Verkehre, als Zedekia selbst nach Babel gieng. Jer. 51, 59.

Diese Reise des Königs fand wahrscheinlich statt, ehe die Gesandten zurück waren. Baruchs Thätigkeit

v. Chr.

unter den Exulanten in Babylon. — Der Prophet Jeremias hat den Begleitern des Zedekias nach Babel eine Weissagung gegen diese stolze Macht mitgegeben. Wahrscheinlich, um den traurigen Eindruck der hingesendeten Weissagung vom siebenzigjährigen Exile zu mildern.

Die Rechabiten — als Musterbild patriarchalischer Einfachheit vielleicht in dieser Zeit dem Volke vorgestellt. K. 35.

Nebukadnezar beginnt die letzte Belagerung Jerusalems. Jeremias verkündet den Fall der heiligen Stadt. K. 39. 49, 34. K. 21. 32. 33. 38. 588.

Massregeln der Humanität gegen die dienende Klasse schnell wieder zurückgenommen. Jer. 34.

Jerusalem von den Chaldäern erobert und geplündert. Zedekia in Ribla geblendet, dann nach Babylon geführt. Jer. 52, 7 ff. Vgl. 32, 4. 587.

Jeremias mit Sorgfalt behandelt (39, 11 ff. 40, 1 ff.) bei Gedalia in Mizpa.

Klagelieder.

Ermordung des Gedalia 41, 1 ff. Abzug nach Egypten.

§. 43.

In der alten griechischen Übersetzung sind mehrere Kapitel, namentlich die gegen auswärtige Völker gerichteten, anders geordnet, als im Hebräischen, welchem unsere lateinische Vulgata folgt.

Griech. Übers.	Hebr. Text.
25, 34—39.	49, 34—39.
26, 1—26.	46, 2—28.
27. 28.	50. 51.
29, 1—7.	47, 1—7.
— 7—22.	49, 7—22.
30, 1—5.	49, 1—6.
— 6—11.	49, 28—33.
— 12—16.	49, 23—27.
31.	48.
32.	25, 15—38.
33—51.	26—45.
52.	52.

§. 44.

Die Unordnung ist in jedem der beiden Texte gross; das ist durch die oben angedeuteten chronologischen Daten, welche im Verlaufe der Reden vorkommen, sicher. Um so auffallender ist dieselbe, als wir über eine Sammlung, welche Jeremias von seinen bis in's vierte Jahr des Joakim (606) gehaltenen Reden durch Baruch veranstalten liess, genaue Kenntniss haben (K. 36, 2.). Joakims Übermuth zerstörte diese Sammlung, aber sie wurde sogleich wieder hergestellt (ebend. Vers 32.). Sollten die spätern Reden geringere Sorgfalt erfahren haben, da doch der getreue Jünger des Jeremias, Baruch, im Exile fortlebte und Daniel gerade diesen Propheten im Exile las? (Dan. 9.) Soll uns die Verwirrung in diesen Blättern an die Beschwerden jener unruhigen Tage erinnern, oder ist uns darum verwehrt, für alle Theile die genaue Beziehung zu den Ereignissen des letzten Kampfes Jerusalems mit Bestimmtheit zu finden, damit wir das ewig Gültige und auch uns Geltende daran nicht zu weit in eine äusserlich erkannte Vergangenheit von uns schieben? [1]) Jedenfalls gelten die

[1]) Die scharfsinnigsten Untersuchungen hat Movers (de utriusque recensionis vaticiniorum Jeremiae indole, Hamburg 1837) angestellt. Seine Hypothese können wir uns jedoch nicht aneignen. Nach Movers wären die Prophetien des Jeremias viermal zusammengesetzt, zum Theil überarbeitet worden.

I. Anfangs bildeten sie sechs Bücher:
 1) Das Buch Baruch bis zum 4. J. des Jojakim. Der erste Theil dieses B. endete mit K. 45., der zweite umfasste K. 46—49.
 2) K. 30. 31. 33.
 3) K. 50 und 51.
 4) K. 22. 23. 24.
 5) K. 21. 34. 37. 32. 38—44.
 6) K. 27—29.

II. Nach dem Exile hat der Verf. der BB. der Kön. die eben angeführten Kapitel vereinigt, das 25. K. des 2. B. der Könige beigefügt. Zugleich sind manche Theile, wie K. 30—33. 10, 1—17. 27. 28. 50. 51. vom Pseudoisaias überarbeitet worden.

III. Bis zum Abschlusse des Kanons sind manche Glossen beigefügt, und K. 52. in seiner jetzigen Gestalt.

IV. Der gegenwärtige Text ist durch den Zusatz 39, 4—13. vermehrt. S. Ed. Nägelsbach, der Prophet Jeremias und Babylon. Erlangen 1850. S. 87. Dass in K. 50. Vers 41—43. aus Jer. 6, 22—24., dann K. 50. Vers 44—46. aus Jer. 49, 19—21. entnommen sind, nimmt auch Nägelsbach S. 49. an.

§. 45.

Klagelieder über den Fall Jerusalems überall, wo in der Welt irgend ein selbstverschuldetes Zerfallen schöner Gaben Gottes zu beklagen ist.

Hier herrscht ein anderer Ton, als in den Prophetien. Dort hat Jeremias fast nur Drohungen der zürnenden Gerechtigkeit, hier nur Thränen des zarten Mitleids, und wenn sich strenge Rügen einmischen, so zerfliessen sie bald wieder in den Empfindungen eines unermesslichen Schmerzes.

Das Ganze besteht aus fünf Gesängen, in welchen jedesmal ungefähr derselbe Kreis von Empfindungen durchlaufen wird. Die ersten vier sind alphabetisch gefasst.[1]) Die Macht der Empfindung wird hiedurch nicht gebrochen; die Form der alphabetischen Aneinanderreihung der Verse ist zwar wie ein beengendes Flussbett; aber oft springen durch enge Felsenufer die frischesten und triebkräftigsten Gewässer. Wahrscheinlich ist die alphabetische Abfolge der Verse darum gewählt worden, damit die Lieder leichter im Gedächtniss blieben.

Wirklich verdienen sie's, nie vergessen zu werden; denn überall in der Welt finden sich Thatsachen, in welchen das innere Gesetz der Zerstörung Jerusalems sich erneuert. Darum singt die Kirche diese Lieder mit ergreifenden Melodien besonders in jenen Tagen der Charwoche, wo lebhafter, als je, Alles vor unsere Seelen tritt, was nach viel versprechendem Blühen verwelkt ist, und zwar so, dass wir uns als Urheber dieses Vergehens erkennen.

Die mannigfachen Beziehungen, welche in diesen Liedern auf jenen einen Fall des ersten Jerusalem hindeuten, treten dieser allgemeinen Anwendung nicht entgegen; denn in allen historischen Umständen bei jenem Falle der einst hochgepriesenen Stadt [2]) lassen sich die sprechenden Bilder und Vorbilder der Erfahrungen aller Zeiten finden.

[1]) Das erste, zweite und vierte Kapitel ist ein einfaches, das dritte ein dreifaches Alphabet. Im zweiten, dritten und vierten Kapitel steht פ vor ע.

[2]) Schilderung der Hungersnoth 1, 11 ff. 2, 11 ff. 4, 14. Die falschen Eiferer für Israels Bestehen halten am strengen jüdischen Partikularismus fest (non addet ultra ut habitet in eis), und beobachten mitten im Kriegsgetümmel mit pharisäischer Ängstlichkeit die Reinigkeitsgesetze (nolite tangere), bis sie die Falschheit ihrer Richtung erkennen und gleich Wahnsinnigen auf den Strassen umherirren.

Hat ja der Prophet selbst sich mit der Stadt Jerusalem und sein Schicksal mit dem ihrigen verwechselt (3, 17 u. s. w.).

§. 46.

Vielleicht liegt die Verfassung jener Trostreden, welche sich im Buche der Prophetien des Jeremias mitten unter den Drohreden finden, der Zeit nach nahe bei der Dichtung der Klagelieder; jedenfalls herrscht eine Geistesverwandtschaft zwischen beiden Erzeugnissen seiner prophetischen Thätigkeit. Die zwei Kapitel 30 und 31. sind voll von Tröstungen, welche auf der Hoffnung einer besseren Znkunft beruhen. Die Gefangenschaft wird nicht bloss äusserlich gehoben werden, sondern: „Sie werden dienen dem Ewigen, ihrem Gotte, und David, ihrem Könige, den ich ihnen aufstellen werde“ (30, 9.). „Es kommen Tage, ist der Spruch des Ewigen, und ich schliesse mit dem Hause Israel und dem Hause Juda einen neuen Bund, nicht wie der Bund, den ich geschlossen mit ihren Vätern am Tage, da ich sie bei der Hand fasste, sie herauszuführen aus dem Egypterlande“ (31, 31 ff.).

Diese Tröstungen sind ganz im Geiste des Isaias, aber darum nicht vom Isaias geschrieben. Sollte Jeremias nicht genug geweint haben, um auch einmal einen Trost zu geniessen, sollten die Klagelieder nicht tief genug den Schmerz des Volkes ausgedrückt haben, um eine Tröstung nöthig zu machen?

§. 47.

Weiter unten werden wir Jeremias als Verfasser, oder vielmehr Bearbeiter oder Vollender der Bücher der Könige — und Samuels — kennen lernen, auch im Anhange zum Büchlein Baruch einen Brief von ihm an die Exulanten in Babel (Baruch 6.) treffen. Aus den Büchern der Könige ist der Sammlung prophetischer Aussprüche des Jeremias, welche mit dem einundfünfzigsten Kapitel endet, noch das zweiundfünfzigste als Anhang beigefügt worden.

Neben Jeremias, obwohl dem Raume nach weit von ihm getrennt, wirkte der Prophet

§. 48.

Ezechiel (יחזקאל, Ἰεζεκιήλ), dessen Reden uns in einem Buche von achtundvierzig Kapiteln vorliegen.

Ein Theil seiner Aussprüche beschäftigt sich mit den Zuständen des jüdischen Volkes, wie dieselben in den letzten Jahren vor der Zerstörung waren. Die ersten vierundzwanzig Kapitel sind vorzugsweise diesem Gegenstande gewidmet.

Die acht darauffolgenden und das fünfunddreissigste sind eine Art von Ergänzung und Anhang zu dem ersten Theile, indem sie sich gegen die übermüthigen Feinde der Juden wenden.

Der letzte Theil 33—48. mit Ausnahme von K. 35. ist nach der Zerstörung Jerusalems gesprochen.

Seine Jugend brachte er als Priester zu Jerusalem zu; wenn er daher im späteren Alter den Tempel erneuert und den Gottesdienst wiederbelebt schaute, so lebten eben nur die Erinnerungen seiner Jugend in verklärter Gestalt in seiner Seele auf.

Ohne Zweifel kam er in Jerusalem mit Jeremias in Berührung, doch durfte er ihm nicht zur Seite stehen, als derselbe über den Trümmern der zerstörten Stadt seine Klagelieder weinte, denn er wurde mit dem Könige Jechonias i. J. 599 v. Chr., also eilf Jahre vor der Zerstörung Jerusalems, nach Babylon abgeführt.

§. 49.

Schon der Umstand, dass er ein Genosse der Emigration des Königs Jechonias war, führt uns darauf hin, dass er nach Babel selbst, oder doch in dessen Umgebung kam. Auch weisen alle Überlieferungen der Juden auf dasselbe hin, und sein Grab, ein berühmter Wallfahrtsort der mittelalterlichen Juden, in der Ebene von Kerbela, einige Stunden westlich vom alten Babylon, [1]) ist jedenfalls ein Beweis dafür, dass er seine letzten Tage in der Gegend der alten Chaldäerhauptstadt beschlossen habe. Die Meinung, dass in den rauhen Gegenden von Kurdistan am Flusse Chabôr sein Aufenthaltsort während des

[1]) Eine ausführliche Nachricht über das Grab Ezechiels giebt der jüd. Reisende Benjamin von Tudela (מסעות S. ס״ו f. ed. Asher) und R. Petachia von Regensburg, bei Wagenseil, exercitat. sex, Altd. 1697. p. 179. (Beide Reisende in der Mitte des zwölften Jahrh.) Niebuhr, Reisen II. S. 216., besuchte das Grab, berichtet aber bloss über das Äusserliche, wie die andern wenigen Reisenden, welche dort waren. Es wäre der Mühe werth, zu untersuchen, was an jenen alten Bücherschätzen sei, welche sich dort zur Zeit Petachia's (S. 181.) und Benjamin's (S. ס״ו ed. Asher) fanden. Vergl. Dschihan-numa S. 464. ר״ו אלכפ״ל.

Exiles zu suchen sei, ruht lediglich auf der Ähnlichkeit zwischen den Namen Chabôr und Kebar. Der letztere Name wird dem Wasser gegeben, an welchem Ezechiel mehrere Visionen sah; ohne Zweifel ist darunter ein Canal des Euphrat zu verstehen.

Wir haben uns also eine Ortschaft in der Nähe der Weltstadt Babylon in den Tagen ihres Glanzes als Aufenthaltsort unseres Propheten zu denken. Hier scheint er anfangs in stiller Zurückgezogenheit gelebt zu haben, wenigstens haben wir von den ersten vier Jahren seines Lebens in der Fremde keine Spur prophetischen Wirkens. Erst im fünften beginnt seine prophetische Wirksamkeit und setzt sich sieben Jahre lang bis zur Zerstörung Jerusalems und sechzehn Jahre nach derselben, also im Ganzen 22—23 Jahre fort.

Er genoss, wie es scheint, allerdings einiges Vertrauen von Seite der jüdischen Mitgefangenen, sie wenden sich mehrmals (8, 1. 14, 1. 20, 1.) an ihn um Rath; aber sie behandeln ihn auch als Wahnsinnigen (3, 25.). Es ist demnach nichts Unwahrscheinliches an der Überlieferung, dass er von seinen Mitgefangenen wegen eines missliebigen Ausspruches sei getödtet worden. Nachdem er todt war, erbaute ihm die Verehrung ein Mausoleum, wie denn Christus sagt, dass die Juden die lebenden Propheten umbringen, die getödteten aber als Heilige verehren. [1])

Die Verehrung, welche Ezechiel bei den späteren Juden genoss, ist beispiellos. Aus weiter Ferne kamen Wallfahrer an sein Grab, dasselbe wurde mit kostbaren Gebäuden geschmückt, es wurden viele Ampeln dort brennend unterhalten, Vermächtnisse zierten die heilige Stätte durch Bücherschätze. Diese Verehrung ist durch das Ausserordentliche im Leben und Wirken des Propheten hervorgerufen.

§. 50.

Er hatte öfters ekstatische Zustände von einer Stärke, wie sie höchstens bei Elias im alten Bunde und bei der Christina der Wunderbaren und Joseph von Copertino in der Geschichte der christlichen Heiligen sich findet. [2])

[1]) Matth. 23, 29 ff. Im Grunde dasselbe, was: Exstinctus amabitur idem.

[2]) K. 3, 24. 8, 1—5. 11, 24. Vgl. Görres, Mystik II. S. 528 ff. 544 ff. und Benedicti XIV. dissertationes ex quatuor libris de canonizatione sanctorum extractae vol. II. diss. 13.

Ungewöhnlich ist auch die Art der Mitleidenschaft bei grossen Leiden der Kirche des alten Bundes. Es ist zwar allen Propheten eigen gewesen, dass die Leiden der Kirche auch ihre Leiden waren; bei Jeremias zeigt sich der Zusammenhang mit den Erlebnissen des ganzen Volkes so mächtig und wahr, dass er öfters in der Rede sich mit dem Volke verwechselt und Dinge, welche zunächst das Volk im Ganzen angehen, von sich aussagt und umgekehrt.

Bei Ezechiel aber prägt sich das Leiden der Stadt Jerusalem oder ihrer Bewohner in abbildlicher Wirklichkeit in Fleisch und Blut ein. So liegt er während der Tage der Belagerung hungernd vor einem Ziegelsteine, auf welchen der Plan von Jerusalem gezeichnet ist, und jede Bewegung des Feindes, jeder Verlust der Seinigen zuckt wie ein schmerzliches Leiden in seinem Mitgefühle, obwohl er mehrere hundert Meilen von Jerusalem entfernt ist (K. 4, 1. 10.). Etwas Ähnliches sehen wir an ihm, wenn er seinen kleinen Hausrath aus der ärmlichen Wohnung vor den Augen vieler Zuschauer flüchtet, zum Zeichen, dass jetzt das Volk die Leiden der Flucht und der Verbannung zu tragen beginne (12, 4.).

Solche Erscheinungen sind auffallend, weil hier das Mitleiden gleichsam sich verkörpert, aber sie sind im Gesetze des Mitleids gegründet. Hier beim Propheten Ezechiel erweitert sich das Mitleiden zur körperlichen Darstellung für die Gegenwärtigen; bei vielen Heiligen hat sich ein ähnlicher körperlicher Ausdruck des Mitleides in rückwärts schauender Wirkung dargestellt, indem die Betrachtung des Leidens Christi in ihnen eine körperliche Erneuerung dieses Leidens weckte. Bei Christus war diess Mitleid im vollsten Umfange, Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft umfassend. Die wunderbaren Leiden Ezechiels während der Belagerung Jerusalems enthüllen uns ein Gesetz der Theilnahme an fremden Leiden, das uns wenigstens einigen Einblick in die geheimnissvollen Tiefen des Erlöserleidens gewährt. Darum ist dieser Prophet nicht bloss werth, von babylonischen Juden verehrt zu werden, es gebührt ihm auch eine ernste Aufmerksamkeit von Seite jedes gläubigen Christen. Die Zustände dieses plastischen Mitleids finden sich nur bei ihm deutlich ausgeprägt.

§. 51.

Dagegen hat er die bildliche Darstellung mancher Wahrheiten mit andern Propheten gemein; so, wenn er sein Haupthaar (K. 5, 1—12.) zerstreut, um die Zerstreuung des Volkes anzudeuten.

Ausgezeichnet ist er auch dadurch, dass seine Vorträge grossen Theils Schilderungen von visionären Bildern sind. Nur Zacharias kommt ihm an Bilderreichthum gleich.

Das wichtigste von diesen Bildern ist dasjenige, womit sogleich sein Buch beginnt. Er sieht in den Sternenräumen einen Wagen von wunderbarer Art, mit sehenden Rädern, getragen von Cherubim, schweben. Darüber thront Gott in Menschengestalt. Funken sprühen aus dem Geräder. Er sieht also Gott in Menschengestalt, den menschgewordenen Gott über alle Reiche des Daseins herrschen, aber so, dass diese in lebendiger Unterordnung und freier Bewegung ihm dienen. Grösseres kann kein Geschöpf wünschen, als dass alles Geschaffene in schönem Zusammenwirken sich trage, Alles in Mannigfaltigkeit und Einheit sich bewege und lebe, Alles durch den Menschen und dieser durch Gott beseelt und gelenkt werde. Diess ist die Vollendung der Schöpfung. Darum war es wohlgethan von den Rabbinen, diesen Abschnitt der Prophetie des Ezechiel der Nachricht von der Schöpfung an die Seite zu stellen und Beides für die tiefsten und geheimnissvollsten Theile der heiligen Schrift zu erklären, doch den Wagen Ezechiels für tiefer noch, als die Kunde vom Ursprung der Dinge; [1]) denn dort ist der Anfang, hier die Vollendung aller Dinge dargestellt.

Die gänzliche Erfüllung dieser Vision wird dann eintreten, wenn Christus in offenbarer Herrlichkeit sich zeigen und herrschen wird über die erneuerte Welt; der Grund aber zur Verwirklichung derselben ist schon durch die Menschwerdung gelegt.

So wird also Ezechiel im ersten Augenblick seiner prophetischen Thätigkeit so hoch erhoben, dass er, wenn auch in weiter, weiter Ferne, das glorreiche Ziel aller prophetischen und später apostolischen Führung vor Augen sieht.

[1]) Vor dem Alter von dreissig Jahren soll man nach jüdischer Vorschrift diese geheimnissvolle Vision Ezechiels nicht lesen.

§. 52.

Dieser Anblick und die Gewissheit einer wunderbaren Vollendung der Welt im Gottmenschen musste ihm Muth einflössen, wenn er unmittelbar die hoffnungsloseste aller Zeiten vor sich hatte — die Zeit der Zerstörung Jerusalems und der Zerstreuung des Volkes, das der Träger aller Hoffnungen der Menschheit sein sollte. Dieser Anblick musste ihn aber auch stärken in der Bekämpfung alles dessen, was der Annäherung an jenes Ziel entgegenstand. Dass auf diese erhabene Vision vorzüglich Aufträge zur Bestrafung des Götzendienstes kommen, ist ganz angemessen; denn er war die lügenhafte Verheissung im Gegensatze zur wahren, und wer sich an ihn hingab, verlor die Spuren jenes Wagens, auf dem Gott durch die Geschichte fährt. Ezechiel eifert nicht bloss gegen den Götzendienst, sondern enthüllt uns auch Thatsachen, die uns die Hartnäckigkeit, Heuchelei und Verwegenheit der abgöttisch gesinnten Juden jener Zeit vergegenwärtigen. Merkwürdig ist besonders das, was der Prophet bei einer ekstatischen Entrückung von Babylon nach Jerusalem (K. 8.) im Tempel selbst sieht.

1) Gegenüber dem Brandopferaltare, am Thore, das von Norden in den Tempel führt, sieht er den Götzen der Eifersucht, d. i. Baal. 8, 3.

2) Dann über dem (Ost-) Thore des Vorhofes sieht er in einem mit fremden Göttergestalten gezierten Raum egyptischen Thiercultus üben. 8, 7 ff.

3) Auf der Nordseite des Tempels, d. h. in den Nebengebäuden, findet er (Tempel-) Frauen mit Verehrung des Thammus beschäftigt. 8, 14 ff.

4) Endlich im Tempelhofe zwischen der Vorhalle und dem Altare sieht er Priester, welche der Sonne huldigen. 8, 16.

Also das ganze alte Heidenthum ist hier in all seinen Abstufungen vertreten; der rohe Naturcult des Baal für das Volk, das dem Geiste nach noch in frühern Jahrhunderten des Heidenthums lebt; der feinere, sinnreich abgemessene Götzendienst Egyptens für die Staatsmänner; die sentimentale Feier des Adonis für die Frauen, und endlich die erhabene Leerheit des Astralcultus für Priester, welche die Geheimnisse der Offenbarung nicht fassen wollten.

§. 53.

Es giebt Zeiten, worin alle Thorheiten, welche in einem gewissen Durchschnitte der menschlichen Freiheit möglich sind, sich zusammendrängen und alle grossen Verirrungen, welche früher in einzelnen Perioden mit fortschreitender Abschwächung hervortraten, mit einem Mal zusammen, nebeneinander vorkommen — das sind Zeiten des göttlichen Gerichtes. Das grosse allgemeine göttliche Gericht wird dann eintreten, wenn die Thorheiten und Sünden aller Zeiten sich in Gesammtheit erneuern. Das nähere Gericht für Israel anzukünden, war schon Jeremias gekommen und Ezechiel steht ihm von ferne bei. Er sieht zwischen den Rädern des Cherubimwagens heraus glühende Kohlen auf Jerusalem fallen (10, 2.). Darin ist die ganze Feuergewalt der strafenden Gerechtigkeit, aber auch die tröstliche Wahrheit ausgesprochen, dass diese Zerstörung nicht allen Zusammenhang mit Gottes Planen aufhebe.

So stehen mit den Strafreden gegen Israel sehr wohl jene Abschnitte im Zusammenhange, worin der Prophet auswärtigen Völkern den Untergang ankündet (25—33 und 35.). Die Strafen für Israel sind keine Vernichtung, weil im Exile jener Glaube wieder erwacht, dessen Erlöschen die einzige Ursache der Zerstörung gewesen war.

Die stolzen Heiden theilen mit Israel die Schuld, und wenn sie eine Hoffnung nach der Strafe haben, so ist es die, unter die Zahl der Kinder Israel aufgenommen zu werden.

§. 54.

Insofern sind die Reden gegen die Heidenvölker zugleich Trostworte für die verbannten Juden. Unter diesen Reden zeichnet sich besonders jene gegen Tyrus durch Bilderfülle und rednerischen Schmuck aus (K. 27. 28.).

Gottes Rathschluss siegt auch über die stolzesten Erscheinungen der Geschichte, das will Ezechiel in unmittelbarer Nähe an dem Schicksale der Edomiter, Phönizier und Egypter zeigen; denn Gott ist der wahre Hirt seiner Gläubigen, und wenn die in seinem Namen wirkenden Hirten ihre Pflicht vergessen, so wird Gott das Hirtenamt selbst verwalten (K. 33. 34.), Gott wird Erlösung geben (K. 36.); er vermag in todte Knochen

Leben zu hauchen (37.); so wird er denn auch in weiter, ferner Zukunft, wenn sich ein grosser Kampf wider die Kirche erhebt, wunderbar helfen (K. 38. 39.). Welcher Kampf hiemit gemeint sei, lässt sich nicht mit Bestimmtheit sagen, da die Erfüllung dieser Ankündigung auch für uns noch eine Zukunft ist. Ein Theil der gegen die Kirche streitenden Kräfte ist durch die Namen Ros, Mesach und Tubal bezeichnet, so dass man an slavische Völker denken möchte; ein anderer durch Magog, was später als Bezeichnung für mongolische oder tatarische Stämme erscheint. Als Haupt von allen wird Gog genannt. Jedenfalls will der Prophet Muth für die Tage einer grossen, von riesenhaften Kräften unterstützten Verfolgung einsprechen, welche in später Zeit die Kirche bedrängen wird. Diese Verfolgung wird sich in einen Triumph verwandeln.

§. 55.

An die aufregenden Bilder dieses letzten Kampfes reiht sich das ruhige Bild des neuen Jerusalems und des neuen Tempels an, zum Theil so gezeichnet, dass man sieht, der Prophet lege die Erinnerungen zu Grunde, welche ihm aus seiner Jugend den wirklichen Tempel zu Jerusalem vergegenwärtigen. Ohne Zweifel hatte der Prophet bei diesen Reden zunächst die Absicht, die Wiedererbauer des Tempels nach dem Exile aufzumuntern. Doch ist auf keinen Fall der Tempel nach dem Exile die ganze Erfüllung der Vision; [1]) — denn aus dem Tempel Ezechiels muss (K. 47.) eine Quelle [2]) hervorbrechen, welche die Wüste fruchtbar macht, nachdem sie zum Flusse angeschwollen ist. Sie wird auch die Wasser des todten Meeres süss machen. Eine solche Quelle finden wir nur dann an jenem Tempel, der nach dem Exile gebaut wurde, wenn wir auf das Christenthum hinschauen, das von dem Tage an, da Simeon dasselbe im Kinde Christus erkannt hatte, aus dem Tempel hervordrang, — immer grösser wurde und das todte Meer des Sündenelendes umwandelt, ja neu schafft.

[1]) Vgl. Apokal. 11, 1 ff.

[2]) Die Wasser des Lebens. Ein exeget. Versuch über Ezechiel 47, 1—12. von Dr. W. Neumann, Lic. d. Th. Berlin. Enslin. 1849. 4°.

§. 56.

So gehören also die Prophetien Ezechiels zu den bedeutendsten Überresten des hebräischen Alterthums.

Sie sind uns durch die Sorgfalt jener Männer aufbewahrt worden, welche nach dem Exile an der Erneuerung des Volkes arbeiteten, und welche den Namen der grossen Synode führen.[1])

Die einzelnen Kapitel sind ziemlich gut chronologisch geordnet, wie aus den Daten erhellt, welche an dreizehn verschiedenen Stellen angebracht sind. Folgendes ist die Übersicht dieser Daten:

Im Jahre		
des Exiles	v. Christi Geb.	Kapitel
5	595	1, 2.
6	594	8, 1.
7	593	20, 1.
9	591	24, 1.
11	589	26, 1.
10	590	29, 1.
27	572	29, 17.
11	589	30, 20.
11	„	31, 1.
12	588	32, 1.
12	„	32, 17.
12	„	33, 21.
25	574	40, 1.

Dass sämmtliche Visionen Einen Verfasser haben, sieht man zum Theile schon aus der überall vorkommenden, immer sich gleich bleibenden Anwendung seltener Wörter und Redensarten. Dass an einigen Stellen Jeremias nachgeahmt oder berücksichtigt sei, ist immerhin noch zweifelhaft. Auf keinen Fall lässt sich hieraus ein Schluss gegen die Ächtheit dieser Prophetien bilden.

§. 57.

Zephaniah oder Sophonias (צפניה, Σοφονίας) beschäftigt sich mit denselben Ereignissen, welche einem grossen Theile der ezechielischen Visionen zu Grunde liegen, obwohl er der Zeit nach vor Ezechiel steht. Nach der Aufschrift wirkte er

[1]) Baba bathra f. 15. c. a.

nämlich unter dem Könige Josias (639—610). Er sieht den Untergang des jüdischen Staates mit Klarheit voraus und kündet ihn als Strafe für grosse Vergehungen an. Insbesondere wird an jenem Tage über die Atheisten ein schweres Gericht ergehen (1, 12.), schwerer noch, als über die Götzendiener (1, 4 ff.). Die Erwartung dieses Gottesgerichtes ist eine Aufforderung zur Selbstprüfung und Busse (2, 1 ff.); denn die Strafgerichte Gottes, welche über hochmüthige Heiden, wie Moab, Ammon und Niniveh, ergehen (2, 13.), bleiben auch an Juda nicht aus.

Der Prophet wiederholt seine Drohungen zu Jerusalem gewendet: „Wehe, Widerspänstige! . . . Ihre Propheten sind muthwillig, ihre Priester entweihen das Heilige, thun der Offenbarung Gewalt an“ (3, 1 ff.). Doch die schwere Strafe bringt eine Frucht: in gemeinsamer, reiner Sprache werden alle Völker Gott ehren (3, 9 ff.). Über die Zeit einer schweren Züchtigung hinaus sieht der Prophet eine Zukunft voll Wahrheit, Gottesfurcht und Gerechtigkeit. Aus der Stelle über Niniveh (2, 13 ff.) lässt sich nicht schliessen, dass der Prophet nach 626 gewirkt habe, obwohl die assyrische Hauptstadt wie in Ruinen liegend geschildert wird; denn auch andererseits ist ihm die Rache an den heidnischen Völkern und Städten eine geschehene.

Dass Sophonias den Einfall der Scythen (Herodot I, 73.) im Auge habe, welcher im siebenten Jahrhundert v. Chr. ein Menschenalter hindurch diesen fremden Einwanderern die Oberherrschaft über Medien und Syrien verschaffte, ist nicht anzunehmen; denn nirgends sehen wir, dass Jerusalem bei dieser Völkerwanderung gelitten habe, und der Einzug dieser Schaaren fällt über zwanzig Jahre vor Josias, unter welchem Sophonias nach der Aufschrift wirkte.

§. 58.

Habakuk war zur nämlichen Zeit in Palästina ein Lehrer und Tröster des Volkes bei den gewaltigen Stürmen der Chaldäerzüge, als Ezechiel und Daniel im Exile wirkten. Wir haben nur zwei Reden und ein Lied von ihm; aber in diesen drei Kapiteln rollt sich ein reiches Gemälde jener Zeit vor unsern Augen auf. Der Prophet ist tiefbetrübt über all das Unrecht, welches er im Volke Israel wahrnimmt (K, 1, 1—4.). Da sieht er die Chaldäer zur Züchtigung dieser Frevel aufstehen. Er

zeichnet die Stärke und die unaufhaltbaren Eroberungen dieser Nation mit frischen Farben (1, 5—10.). Aber dieses Volk, das eine Geissel Gottes sein sollte, macht sich selbst zum Gotte — an die Stelle der Privatgewaltthaten im Volke Israel ist eine grosse Tyrannei getreten, welche die Bewohner ganzer Länder wie Thiere behandelt. Mit dieser Betrachtung schliesst die erste Rede (1, 11—17.). Die zweite (K. 2.) beginnt mit der Schilderung der bangen Erwartung, in welcher der Prophet lebt. Er möchte von Gott einen Trost erhalten gegenüber der zerstörenden Übermacht der Chaldäer. Dieser Trost wird ihm. Er sieht den Sturz der chaldäischen Herrschaft (2, 3—19.). Es ist ihm ein Gottesgericht, Gott waltet darin so mächtig, dass der Prophet voll Ehrfurcht ausruft: „Der Ewige ist in seinem heiligen Tempel — es verstumme vor ihm alle Welt!"

§. 59.

Diese Anschauung ist im dritten Kapitel zu einem herrlichen Gesange ausgebildet — Gott waltet in der Geschichte, seinen Bund bewahret er. Der Gedankengang in diesem grossartigen Liede ist dieser: Der Prophet erschrickt über die Gewissheit, dass die Chaldäer über Jerusalem Meister werden sollen. Soll denn das Werk Gottes vernichtet werden? Nein, das darf nicht sein (1—3.). Die bisherige Geschichte der göttlichen Führung zeigt es, dass Gott seinen Bund auch unter den grössten Stürmen aufrecht hält. Darum schliesst sich ein Überblick der Führung Gottes seit Moses in grossartiger Zeichnung an. Gottes Gang durch die Jahrhunderte wird geschildert (3, 4—15.). Dieser Blick auf die Vergangenheit giebt Muth für die Zukunft. Möchte selbst das Weltgericht kommen, „gleichwohl will ich in Gott frohlocken, aufhüpfen in Gott, meiner Erlösung. Gott, der Herr, ist meine Stärke" (3, 18 f.).

Demnach ist dieser Prophet selbst in wenigen Worten ein grosser Herold der göttlichen Führung; er fasst die ausgebreitete Verkündigung des Isaias von Gottes liebendem Schutze in einen kurzen, kräftigen Ausdruck zusammen. In allen Bedrängnissen der Kirche Gottes wird sein Lied sich erneuern können.

§. 60.

Eine wichtige Nachricht über unsern Propheten kommt in den deuterocanonischen Zusätzen zu Daniel (14, 32.) vor. Habakuk wird hier in ekstatischem Fluge nach Babylon geführt, um dem in der Löwengrube schmachtenden Daniel Speise zu bringen. [1]) Zwischen beiden Propheten herrschte also nicht bloss ein Zusammenhang vermöge ähnlicher Anschauung über Gottes Walten in der Geschichte, sondern sie waren auch in einem wirklichen Wechselverkehr. [2])

§. 61.

Obadiah (עוֹבַדְיָה, Abdias, Ὅρασις Ὀβδιοῦ) nimmt unter den Propheten eine bescheidene Stelle ein, indem wir nur Ein Kapitel von ihm haben, welches überdiess sich mit einem von der Lebensmitte Israels ferneliegenden Gegenstande beschäftigt. Nämlich der Prophet Obadiah verkündet den Edomitern eine schwere Vergeltung für die Kränkungen, welche sie den Juden angethan haben. Die Edomiter werden durch die Juden ausgetilgt werden (18.), so zwar, dass sie bei der Zerstörung Jerusalems nicht Bundesgenossen der Feinde Israels werden sein können (12.). Letzteres kann nur von einer zweiten Zerstörung Jerusalems gelten; denn bei der ersten, durch die Chaldäer, waren die Edomiter sehr geschäftig, wie unser Prophet selbst sagt (Vers 10.) und wie wir anderswoher wissen (vgl. Psalm 137.). Die Erfüllung der Drohungen des Obadiah trat unter Johannes Hyrkanus ein, welcher Idumäa zu einer jüdischen Provinz machte. Zwar erhielt dieses Land später dadurch eine besondere Bedeutung, dass Herodes in Jerusalem eine idumäische Dynastie gründete, und in dem letzten jüdischen Kriege sind aus diesem Gebirgslande Hülfstruppen von einer der Partheien herbeigerufen worden; aber bei der Zerstörung Jerusalems durch die Römer und nach ihr finden wir sie nicht gegen die Juden thätig. Sie haben aufgehört, ein Volk zu sein, wie Obadiah

[1]) Vgl. die Ekstasen des Elias, Ezechiel und Benedicti XIV. de canonizat. Sanctorum III. c. 49. und Dissertat. t. II. S. 342 ff. Görres, Mystik II. S. 528 ff.

[2]) Mehrere Erklärer haben den Propheten Habakuk weiter hinaufgerückt. Vgl. Joh. von Gumpach der Prophet Habakuk. München. 1860. Lit. art. Anstalt.

ankündigt (10.). Die Spuren nabatäischer Weisheit, welche dem Mittelalter wohlbekannt waren und vor den Forschungen der neuesten Zeit immer deutlicher sich enthüllen, können das beleuchten, was Obadiah von den Weisen Themans sagt. [1])

K. IV. Die heilige Poesie bis zum Exile.

A. Eigenthümlichkeit der alten hebräischen Poesie.

§. 1.

An die Thätigkeit der Propheten schliesst sich auf's Innigste die der Dichter an; Vieles in den Propheten ist dichterisch, und umgekehrt finden sich in den poetischen Büchern viele prophetische Stellen.

Im Grunde hat jede wahre Poesie etwas mit dem Prophetenthume gemein: sie stammt aus einer Gabe, welche über den Seelenkräften für den gewöhnlichen geistigen Verkehr der Menschen steht, und hat die Bestimmung, das Leben zu veredeln. Die ächten Dichter sind Seher. Ohne die Hülfe der Dichtkunst würde die Lehre der Propheten nicht in das Leben des Volkes eingedrungen sein.

§. 2.

Fragen wir nach der Form und den verschiedenen Arten [2]) der hebräischen Poesie, so fällt uns sogleich auf, dass sie sich fast nur in der Lyrik entfaltet hat. Um episch zu sein, musste sie handelnde Helden vor sich haben, in deren Thaten und Leiden sich eine wunderbare höhere Einheit offenbarte. Aber über ihr herrscht der Glaube an einen erhabenen, furchtbaren, grossen Gott, dessen Finger die Schicksale der Menschheit im Volke Israel lenkt; sie hat nur Einen Helden, Gott selbst. Allerdings wäre es möglich gewesen, nach dem Grundrisse in Habakuks Liede (K. 3.) den Siegesgang Gottes durch die Jahrhunderte zu schildern; aber weder das Wesen dieses Gottes,

[1]) Die Gründe für Hinaufstellung des Propheten Obadiah in's hebräische Mittelalter s. bei Schegg, kleine Proph.

[2]) Vgl. Deutinger: Das Gebiet der dichtenden Kunst 1846. S. 393 ff. Fünfter Theil der: „Grundlinien einer positiven Philosophie.“

noch das Ziel, nach welchem sein Wirken strebt, ist klar genug enthüllt, um den Leitstern einer epischen Dichtung zu bilden.

Andererseits ist das Drama nicht möglich; denn der Israelit kennt kein Schicksal, welchem gegenüber der Kampf einer hohen, edlen Persönlichkeit geschildert werden könnte. Die Vorsehung verdrängt das Schicksal. Nur insofern diese zweifelhaft ward, konnte eine Art von Drama entstehen, wie wir's im Job sehen. Freilich konnte ein Drama auch durch das Ringen um eine Liebe gebildet werden; aber der Glaube lässt nur Eine Liebe, ein wahrhaft der Mühe würdiges Ziel menschlichen Ringens bestehen, das göttliche; dieses aber führt das Gefühl des Menschen zu hoch über die sinnliche Welt hinaus, als dass ein plastisch wirkliches Drama daraus entspringen könnte; nur annäherungsweise bietet sich im Hohenliede ein solches dar.

So blieb nur die religiöse Lyrik übrig, welche in den Psalmen ihren vollsten Ausdruck gefunden hat. Das Gemüth konnte gegenüber dem einzig begehrungswürdigen Wesen Gottes in mehrfache Lage kommen. 1) Das Wesen Gottes in seiner Hoheit und Liebenswürdigkeit tritt vor die betrachtende Seele. So entsteht der Hymnus, das Loblied auf Gott bei Betrachtung der Geschichte, der Natur oder beim Aufschwung zur übersinnlichen Welt. 2) Der Mensch sieht sich von Gott getrennt bald durch Übel, bald durch Schuld. Klage- und Busslieder. 3) Der Mensch sieht aus allen Widersprüchen das Gute siegend hervortreten. Triumphlieder, messianische Psalmen. 4) Die Seele fühlt sich mit Gott selig vereinigt. Göttliche Liebeslieder. — Wie sich an die lyrische Dichtkunst auch die didaktische anschliesst, werden wir später sehen.[1])

§. 3.

Die äussere Form bietet bei der hebräischen Poesie Einiges dar, was wir bei der klassischen nicht finden, namentlich den Parallelismus der Glieder. Dieser besteht in dem Gesetze einer ebenmässigen Gegenüberstellung von 1) ähnlichen und 2) entgegengesetzten Gedanken, oder 3) in einer gleichmässigen Gliederung eines Gedankens. Die erste Art von

[1]) Bei der Einleitung zu den Sprüchwörtern.

Gegenüberstellung. kann man den synonymen Parallelismus nennen. Beispiele sind zahllos: Es träufle wie Regen meine Lehre, es rinne wie Thau meine Rede (Deut. 32, 2.) Da werden Edoms Fürsten verwirrt, Beben ergreift die Gewaltigen Moabs (Exod. 15, 14.). Ich gleiche dem Pelikan der Wüste, ich bin wie eine Eule in ihrer Wohnung (Psalm 101, 7.). Der ganze Gedanke widerhallt hier, man hört das einmal Ausgesprochene nochmals in einem etwas umgestalteten Echo. Die zweite Art des Parallelismus kann man den antithetischen heissen; hier herrscht das Gesetz der Entgegenstellung: z. B. Leben des Körpers ist ein sanftes Herz, aber Knochenfrass die Eifersucht. Am Häufigsten ist der dritte Fall, nämlich die ebenmässige Zerlegung eines Gedankens; man kann das den parataktischen Parallelismus nennen. Z. B.: Vom Blut der Erschlagenen, vom Fett der Helden hat Jonathans Bogen sich nicht zurückgewandt. Diese drei Fälle können mannigfach erweitert und gemischt werden.

§. 4.

Das Ablaufen eines Gedankens bildet die Strophe, das Ablaufen eines Gedankenabschnittes den Vers. Die Verse sind im Hebräischen nicht sehr streng abgegrenzt: man kann nur sagen, dass es keinen Vers unter zwei Tonsilben und wohl wenige über vier Tonsilben giebt. Innerhalb dieser Schranke herrscht viele Willkühr.

Ferner sind die Strophen nicht immer regelmässig gebaut, d. h. so, dass sich immer die gleiche Anzahl von Versen entspräche. Doch lässt sich in vielen Gedichten ein symetrischer Strophenbau erkennen.

§. 5.

Reim und Metrum hat die alte hebräische Poesie nicht. Allerdings hat die hebräische Sprache die Fähigkeit, zu reimen und feste Versmaasse einzuhalten. Wir haben seit der Entstehung der arabischen Poesie bis jetzt eine beinahe unübersehbare jüdische Dichterliteratur, welche in hunderten von Werken [1]) den Beweis geliefert hat, dass die alte Sprache Canaans reimreich und bildungsfähig genug sei, um selbst die künst-

[1]) Zur Geschichte der jüdischen Poesie. Von Fr. Delitzsch. Leipzig 1836.

lichsten Erzeugnisse der arabischen Poesie nachzuahmen, wo nicht zu überbieten. Jehuda Charisi hat nicht nur das Wunderwerk arabischer Witz- und Klingklang-Poesie, nämlich Hariri's Makamen, in's Hebräische übertragen, [1]) sondern auch in einem eigenen Werke ähnlicher Richtung, dem Tachkemoni, selbstständig und glücklich nachgeahmt. Allein die alte Poesie hat von dieser Fähigkeit der Sprache keinen Gebrauch gemacht.

§. 6.

Würde aber in der alten hebräischen Poesie wirklich die in der Sprache liegende Fähigkeit zur Bildung von Metren benützt worden sein, so hätten wir doch keinesfalls die griechisch-römischen, sondern solche Metra hier zu suchen, welche den arabischen entsprechen; nur diesen fügt sich der Genius der hebräischen Sprache gerne. Es war daher ein doppelt unglückliches Unternehmen von vielen Gelehrten der neuern Zeit, die klassischen Metren in der heiligen Poesie nachweisen zu wollen. Nachdem Marcus Meibomius das Geheimniss der hebräischen Metrik der englischen Regierung vergeblich um hundertfünfzigtausend Thaler angeboten hatte, gab zwar der englische Bischof Franz Hare i. J. 1736 das Psalterium metrisch schematisirt heraus; [2]) aber gerade dieser grösste Versuch, eine der klassischen gleichende Metrik im Hebräischen nachzuweisen, diente zur vollständigsten Niederlage des ganzen Unternehmens. [3])

Hätte man aber auch die arabischen oder ihnen entsprechende Metren als Probemaass angewendet, man würde doch keine geregelte Metrik entdeckt haben.

Alles, was wir in dieser Hinsicht anerkennen müssen, besteht in der Einhaltung eines schnellhüpfenden, oder langsam

[1]) Eine Probe giebt de Sacy in seinem Hariri, Vorr. S. XI ff.

[2]) Proben davon in der Dissertation: Systema Psalmorum Metricum a Francisco Hare adornatum delineat Chr. Weisius 1740. Leipz.

[3]) Doch trat zu Erlangen noch am 3. Febr. 1758 Wezel mit dem Versuche auf, das Canticum Mosis triumphale zu skandiren. In יְמִינְךָ ist ihm min eine Kürze, ebenso ô in אוֹיֵב, ô in גְּאוֹנְךָ. Beinahe jedes Wort dient zum Beweise, dass die Durchführung klassischer Versmaasse eine Unmöglichkeit sei. In אַפֶּךָ wird ap als Kürze behandelt. Selbst die Annahme unserer modernen Betonungsprosodie führte hier nicht zu einem erklecklichen Ziele.

schreitenden Numerus je nach dem Charakter eines poetischen Erzeugnisses. Im Hohenliede herrscht ein durch viele Kürzen klar hervortretender, munter springender, dagegen in den Sprüchwörtern ein dem jambischen und trochäischen Gange sich annähernder bedächtlicher Schritt vor. Aber unmöglich ist es, einerseits feste anapästische, andererseits trochäische Verse zu gewinnen. [1])

Reime finden sich allerdings oft, [1]) aber selten mit deutlicher Absichtlichkeit, wie es bei den Propheten manchmal der Fall ist.

§. 7.

Dagegen unterscheidet sich der dichterische Ausdruck der Bibel in einer andern Hinsicht von dem prosaischen, nämlich in der Wahl eigenthümlicher Wörter, Wortformen und Wendungen. Diess hat die hebräische Dichtkunst mit jeder andern gemein und zwar aus einem einfachen Grunde. Nämlich in jeder Sprache zeigt sich im Laufe der Zeit ein gewisses Abschleifen der Anschaulichkeit. Wörter, welche ursprünglich durch ihre Zusammensetzung oder überhaupt in ihrer ersten Form eine bildliche Anschauung gegeben haben, dienen allmälig bloss als willkührliche Bezeichnungen einer Sache. Wenn wir z. B. im Deutschen: „Welt" sagen, so wissen wir, was wir sagen wollen; aber wir könnten dafür ebenso gut: „Mir" oder einen andern Laut setzen, wenn das Herkommen ihn in einer gewissen Bedeutung nehmen wollte. Welt lautete aber früher Werald und gab den anschaulichen Sinn: Von alter Dauer; so ist's mit „Zweifel", eigentlich Zwei-Fall. Das Gepräge der Wörter wird gleichsam durch langen Gebrauch abgegriffen und diese sinken zu willkührlichen Mitteln des geistigen Verkehres herab. Der

[1]) So muss man wohl auch die Stelle des Hieronymus deuten, worin er von der Metrik der heiligen Poesie spricht (Prol. in Job): Hexametri versus sunt (im Job 3 ff.) dactylo spondaeoque currentes et propter linguae idioma crebro recipientes et alios pedes non earundem syllabarum sed eorundem temporum. Interdum quoque rhythmus ipse dulcis et tinnulus fertur, numeris lege solutis, quod metrici magis quam simplex lector intelligunt. Er beruft sich auf Philo, Josephus, Origenes, Eusebius.

[2]) S. die Dissertat. v. Decker, de Paronomasia sacra, Halle 1787. Gesenius, Lehrgeb. 856. Es liesse sich eine grosse Sammlung von biblischen Reimen machen.

Dichter muss soviel wie möglich durch Anschaulichkeiten sprechen, darum prägt er neue Worte, frischt alte wieder auf, wählt seltene Formen. Für den hebräischen Dichter war die Anwendung aramäischer Wörter öfter ein Mittel, ursprüngliche Frische der Anschauung zu erreichen.

B. Die Psalmen.

§. 8.

Wir haben von dem Beginne des selbstständigen Lebens des Volkes Israel, das heisst, von der Zeit Mosis bis auf David, manche Spuren von poetischer Thätigkeit. Unmittelbar nach dem Auszuge aus Egypten wird uns ein schöner Triumphgesang angeführt (Exod. 15.); am Ende der vierzigjährigen Führung durch die Wüste tritt nicht nur der Aramäer oder Nabatäer Bileam mit dichterischen Prophetien auf, sondern auch ausserdem zeigen sich dichterische Erzeugnisse (Num. 21, 14 ff. Num. 22, 1. — 25, 19.). Moses nimmt mit einem Gesange Abschied (Deut. 32.) und mit einem Segen (ebend. 33.), worin sich ein erhabener Geist prophetischer Dichtkunst verewigt hat. Später treffen wir wieder in der wilden Zeit der Richter das Schaffen der Poesie in dem schönen Triumphgesange der Deborah (Richt. 5.). Die Proben ältester Poesie, welche wir hier vor uns haben, setzen eine grosse Übung in der Nation voraus. Es gab früh eine Sammlung von Liedern, das Buch Jaschar genannt, ohne Zweifel vorherrschend der Feier nationaler Heldenthaten geweiht; wenigstens sind die beiden Anführungen aus demselben der Art, dass sie dem Charakter eines Heldenbuches entsprechen; es wird nämlich der wunderbare Sieg Josue's (Jos. 10, 13.) mit der Nachricht vom Stillestehen der Sonne und dann Davids Heldennachruf an Jonathan und Saul (2 Sam. 1, 18.) daraus angeführt; vielleicht war es eine Sammlung, welche sich mit der Zeit erweiterte und in der das „Buch der Kriege Gottes", d. h. die Feier der Siege Israels über die Heiden, einen Abschnitt bildete (Num. 21, 14 ff.).[1] Allein

[1]) Der Name ס' הישר giebt keinen bestimmten Anhaltspunkt. Am Natürlichsten ist's, das Wort ישר für einen Ehrennamen des Volkes Israels zu nehmen; das Charitativum יְשֻׁרוּן ist als Beiname Israels bekannt. Es be-

trotz dieser Spuren einer vordavidischen Poesie im Volke Israel ist doch erst durch David jene Dichtungsart gegründet worden, welche den Empfindungen des Menschen vor Gott den gehörigen Ausdruck gab. Nach den mitgetheilten Proben war die frühere Poesie vorherrschend Kriegsgesang, von diesem hat uns jener Geist, welcher über den biblischen Büchern waltete, nur Weniges aufbewahren wollen. Dieses Wenige darf zwar den besten Erzeugnissen der lyrischen Poesie der Völker an die Seite gestellt werden; aber einzig steht die Psalmenpoesie im israelitischen Volke da. Unter allen Völkern findet sich nichts Ähnliches. Die Perser und Indier, deren religiöse Poesie am Höchsten steht, haben nur Lieder, welche das Göttliche anstaunen, beschreiben und rühmen; aber Gesänge, worin das Gottesleben im Menschenherzen sich darstellte, Psalmen, hat nur die hebräische Nation.

§. 9.

Durch Davids Gemüth wurde der Grund zu dieser Poesie gelegt; ihm sind viele Dichter mit ebenbürtiger Kraft gefolgt. Obwohl nämlich David zur religiösen Poesie den Grund gelegt hat, [1]) so ist er doch nicht der einzige Verfasser jener Lieder, welche wir im Buche der Psalmen vor uns haben. Manche derselben sind im Exile, einige am Ende des Exiles entstanden. [2]) Irrig ist aber die Annahme, dass einige erst in der Zeit der Makkabäer gedichtet seien; denn nach Flavius Josephus gehört der Psalter zu jenen Büchern, welche unter Artaxerxes, d. h. bei der Neubegründung des israelitischen Volkslebens in Palästina, zu einem Ganzen zusammengeordnet wurden und welchen man von da bis zur zweiten Zerstörung Jerusalems nichts bei-

darf kaum der Erwähnung, dass die Patriarchenlegende, welche unter dem Namen ס׳ הישר existirt und zu Venedig 385—1625 und öfters gedruckt ist, ein modernes Werk sei. S. Wolf. bibl. hebr. II. S. 219 und 1310. IV. S. 1022.

[1]) S. oben S. 233 u. 234.

[2]) Über einundsiebenzig Psalmen steht eine Überschrift, wodurch sie oder ihre Melodien dem David zugeeignet werden; zwölf (50. 73—83.) werden dem Asaph, einer dem Heman (88.), einer dem Ethan (89.), und folgende: 42. 44—49. 84. 85. 87. 88. der Levitenfamilie der Korachiten, endlich einer (90.) dem Moses und einer (127.) dem Salomoh zugeeignet. Psalm 72. ist dem Salomoh gewidmet.

zufügen, nichts abzubrechen wagte. Ferner war lange vor den Kämpfen der Makkabäer (um 250 v. Chr.) der Psalter in Egypten in's Griechische übersetzt. [1]) Andererseits sehen wir, dass die stärkste Stelle, welche für die Entstehung einzelner Psalmen zur Zeit jener Kämpfe angeführt wurde, bereits in den Büchern der Makkabäer selbst als ein solcher Text der heiligen Schrift citirt wird, welcher durch die blutigen Leiden der Juden unter Bacchides erfüllt worden sei. [2]) Alle Klagen der Psalmen über heidnischen Übermuth gegen Jerusalem und dessen Bewohner finden ihre hinlängliche Erklärung durch die Kämpfe der Chaldäer und ihrer Verbündeten gegen das Judenvolk. Zwischen David und Esra liegt die Verfassung der Psalmen, so wie ihre Zusammenstellung in fünf Bücher. Offenbar wurde die Eintheilung der Bücher Mosis hierin nachgeahmt. [3]) Indessen kann bei der Entstehung der Sammlung noch nicht die Absicht vorausgesetzt werden, die Psalmen in fünffacher Abtheilung den fünf Büchern Mosis gegenüber zu stellen, da offenbar die Bücher der Psalmen nicht zu gleicher Zeit zusammengestellt sind. Es wiederholen sich dieselben Psalmen in verschiedenen Büchern und zwar zum Theil mit Abweichungen, welche eine bedeutende Periode zwischen der Zusammenstellung der einzelnen Abtheilungen anzunehmen nöthigen.

§. 10.

Aber in welche Zeit fällt die Sammlung der einzelnen Bücher des Psalters? Den einzigen festen Anhaltspunkt bilden zur Beantwortung dieser Frage die oben angeführten [4]) Nachrichten über Anwendung von davidischen und andern religiösen Gesängen beim öffentlichen Gottesdienste zur Zeit Jojada's, Hiskia's, Josia's, Serubabels und Esra's, verbunden mit der Schlussbemerkung am Ende des zweiten Buches (Ps. 72, 20.): „Zu Ende sind die Gebete Davids, des Sohnes Jesse's.“ Hier schliesst mit deutlicher Kennzeichnung ein Haupttheil der ganzen Sammlung. Vor diesem Abschnitt kommt nichts vor, was

[1]) Prol. Sir. *Ὁ νόμος καὶ αἱ προφητεῖαι καὶ τὰ λοιπὰ τῶν βιβλίων οὐ μικρὰν ἔχει τὴν διαφορὰν ἐν ἑαυτοῖς λεγόμενα.*

[2]) 1 Makkab. 7, 16. Vgl. Psalm 79 (78), 3.

[3]) Erstes Buch: Psalm 1—41. Zweites Buch 42—72. Drittes Buch 73—89. Viertes 90—106. Fünftes 107—150.

[4]) S. 235.

Spuren einer Zeit nach Jeremias an sich trüge, wohl aber von da an. Bis dahin reicht also die vorexilische Sammlung, dort hebt die exilische und nachexilische [1]) an.

Das dritte Buch mit seinen aus tiefstem Herzensgrunde und lebendiger Erfahrung geschöpften Klageliedern und seinen prächtigen Hymnen auf Gottes Führung ist dem Zeitraume des Exiles vollkommen angemessen.

Das vierte Buch, mit einem Liede von Moses beginnend, eröffnet eine Nachlese von der ältesten Zeit an, welche im folgenden Buche fortgesetzt wird. Diese beiden Bücher haben den klarsten Zusammenhang mit der Liturgik der heiligen Zeiten und Übungen. Die Osterlieder und Wallfahrtslieder treten am Deutlichsten hervor. Die Zusammenstellung dieser beiden Bücher darf wohl mit ziemlicher Sicherheit der Zeit des Esra zugeschrieben werden. Das erste Buch, meistens aus persönlichen Erlebnissen Davids hervorgegangen, hat die geringste Beziehung zum öffentlichen Cultus; ob die Erneuerung des Tempelgesanges unter Jojada den Anfang zu jener Sammlung gemacht habe, die uns als zweites Buch vorliegt, muss unentschieden bleiben; der Zeit des Hiskia kommt ein solches Unternehmen am ehesten zu; denn nicht nur veranstaltete Hiskia, dass beim Opfer im Tempel „der Gesang Gottes angestimmt ward und die Saitenspiele Davids, des Königs von Israel“ (2 Chr. 29, 27.), sondern wir wissen auch, dass unter ihm ein Eifer herrschte, alte Literatur zu sammeln. [2])

§. 11.

Jedenfalls behandelten die Sammler der Bücher die aufgenommenen Lieder als Eigenthum des ganzen gläubigen Volkes, oder nahmen solche Überarbeitungen älterer Lieder auf, worin dieselben von Spätern glossirt worden waren. Der Sammler nach dem Exile scheint nicht nur den frühern Sammlungen einen gleichmässigen Schluss beigefügt, sondern auch manche in früheren Büchern vorkommende Lieder in der Form aufgenommen zu haben, welche sie durch spätere Zusätze im Exile

[1]) Das fünfte Buch der Psalmen (107.) beginnt mit Jubelliedern zur Feier der Heimkehr aus dem Exile.

[2]) Sprüchw. 25, 1. Vgl. Corder. Catena Patrum in Psalmos, prooem. p. 49. *Ἐζεκίας ὄν ἐκ πάντων διὰ τῶν τοῦ λαοῦ σοφῶν ἐπιλεγῆναι ἐποίησε.*

erhielten. So findet sich dem bekannten Busspsalme Davids (Miserere 51. [50.]) am Schlusse ein Gebet für die Wiedererbauung Jerusalems beigefügt, welches die reuigen Gefühle der Exulanten ausspricht. Ähnlich ist es bei dem alphabetischen Psalm 25., in welchem auf Thau nach Vers 22. Pe folgt. Ebenso Ps. 34. In Psalm 134. würde sich kaum ein Sinn ergeben, wenn nicht angenommen würde, die in Vers 8. 9. 10. 11. von David ausgesprochenen, irgend einem uns verloren gegangenen Liede entnommenen Siegeshoffnungen seien von einem Spätern in einer sehr unglücklichen Zeit glossirt, so dass der glorreiche Stand der Dinge zu Davids Zeit der düstern Gegenwart gegenüber gestellt wird.

§. 12.

Die Synagoge nach dem Exile hat also die ihr passenden Lieder Davids und seiner Nachahmer ungefähr in derselben Weise als ihr Eigenthum behandelt und zur Grundlage eines gemeinsamen Gebet- und Gesangbuches gemacht, wie die Kirche die von Ambrosius und Andern verfassten Hymnen behandelte. Die persönlichen Verhältnisse, aus welchen die einzelnen Lieder hervorgegangen waren, sind in den Hintergrund getreten, das allgemein Bedeutsame allein sollte zunächst für den israelitischen Gottesdienst festgehalten werden. Auf diesen weisen viele Überschriften hin, welche meistens auf die musikalische Ausführung Bezug haben. Die unermessliche Literatur, welche sich zur Erklärung dieser Überschriften gebildet hat, liefert durch die unabsehbaren Schwankungen der mannigfaltigsten Meinungen, welche in ihr herrschen, den besten Beweis dafür, dass mit dem Untergange der Tempelmusik der Israeliten uns auch die Möglichkeit genommen ist, ihre Kunstsprache zu verstehen. [1]) Diese

[1]) Das sehr oft vorkommende לְמנַצּח ist fast das einzige Wort dieser Aufschriften, worüber unter den neuern Erklärern Übereinstimmung herrscht. Es bedeutet wohl unzweifelhaft: „Dem Musikvorstand.“ Die Vulgata giebt es gewöhnlich: In finem, nach LXX: *Εἰς τὸ τέλος*. Da diese Überschrift fünfundvierzig Mal vorkommt, so hat Lundius vermuthet, dass die damit versehenen Psalmen der Reihe nach an den Sabbathen seien gesungen worden. Heiligthümer S. 948. Diese Vermuthung muss auf sich beruhen bleiben. Saadia, der das Wort mit מואצבן giebt, scheint der Ansicht zu sein, dass damit die eben dienstthuenden Leviten-Musiker seien bezeichnet worden, insofern sie, sich gegenseitig ablösend, einen ununterbrochenen Gesangdienst übten. Vgl. נֵצַח Ewigkeit.

Aufschriften scheinen uns nur dazu erhalten zu sein, um uns zu mahnen, der Psalter habe einst mit allen Mitteln der althebräischen Tonkunst über die Gemüther der Tempelbesucher zu Jerusalem geherrscht. Andererseits kann uns die Unverständlichkeit dieser Überschriften ein Wink sein, uns an das allgemein Bedeutsame zu halten. Hat die Synagoge aus diesen Liedern, von welchen viele aus persönlichen Erfahrungen einzelner Menschen entsprungen sind, Kirchenlieder gemacht, so können wir Lieder der ganzen Welt daraus machen. Ächte Lyrik ist nicht bloss in irgend einem Städtchen und einmal wahr, sondern immer und überall, wo Menschen ein dichterisches Gefühl wach erhalten. Religiöse Lieder, welche aus einem ächten Glaubensgrunde entsprossen sind, können immer neu werden, und sobald der Wortlaut klar ist, müssen sie sich in Allen erneuern können. Um die Hauptsache an den Psalmen zu verstehen, müssen nächst der Gewinnung des unmittelbaren Sinnes der einzelnen Worte [1]) vor Allem die Grundanschauungen begriffen werden, welchen die Begeisterung dieser Lieder entstammt.

§. 13.

Durch den ganzen Psalter geht als Grundton das Verlangen, mit Gott eins zu sein. In diesem Verlangen bewegt sich jenes reiche Seelenleben, wovon diese Lieder der Ausdruck sind.

Nicht überall tritt dieses Verlangen unmittelbar hervor; nur wenige Lieder sind der Ausdruck eines von allen örtlichen und volksthümlichen Beziehungen freien Strebens, mit Gott und in Gott zu sein; die Klagen über Leiden im Grossen und Einzelnen, die Freude an irgend welchem Gelingen, das nur wie eine Stufe zur höhern Gottinnigkeit gelten kann, und viele andere Beziehungen auf das mannigfach bewegte Leben der Vorbereitung treten sehr grell hervor. Aber mitten in all diesen mehr äussern Erscheinungen zeigt sich an unzähligen Stellen des Psalters die des Gottfindens als die höchste Frucht des Lebens. Daher die oft wiederholte Klage, dass Gott sein

[1]) Das Psalterium in unserer lateinischen Kirchenübersetzung ist nach der alten griechischen Version gegeben, welche dritthalb hundert Jahre vor Christus entstand. In ihr findet sich viel Schwerverständliches.

Angesicht verhülle; daher der sehnsuchtsvolle Wunsch, er möge „sein Angesicht leuchten lassen“. Dieser oft vorkommende Ausdruck fasst alle freudigen Lichterscheinungen des innern Lebens zusammen. Viele andere geben reichhaltige Zeugenschaft von der Vertrautheit der alten Gebetsmänner Israels mit den Erfahrungen der Gnadenwirkung. Da sind Freuden, reicher und stärker, als bei der Most- und Kornärnte (Ps. 4, 8.); „da ist Freudensättigung, wo sein Antlitz leuchtet“ (16,5.7.11.). „Ja ich werde mich sättigen, wenn dein Bild erwacht“ (17,15.). „Gott ist mein Hirt, mein Becher macht mich trunken“ (Ps. 23.). Springet auf, ihr Pforten, erweitert, erhöhet euch, es kommt daher der König der Glorie (24, 8.). Gott ist mein Licht — dir, meine Seele! galt die Einladung: Suchet mein Angesicht. Ja, ich will dein Angesicht suchen, o Ewiger! (27, 8.) O freuet euch in Gott, frohlocket, ihr Gerechten, jubelt auf Alle, die eines guten Willens sind (32, 11.). Der Erdkreis ist voll der Gnade Gottes (33, 5.). Bei dir ist die Quelle des Lebens; durch dein Licht schauen wir das Licht (36, 10.). - Im Psalm (42.): „Wie der Hirsch nach der Wasserquelle schmachtet, so schmachtet meine Seele nach dem lebendigen Gotte“ ist der Gedanke des Gottsuchens und Findens in schöner Steigerung durchgeführt. Zuerst sucht ihn der verbannte Israelit am Altare zu Jerusalem mit heisser Sehnsucht nach Erneuerung der Freuden des gemeinsamen Gottesdienstes, dann im Himmel, und findet endlich im Troste der eigenen Seele die Bürgschaft der beseligenden Begegnung. Was bist du gebeugt, meine Seele? (43, 5.) Wie ein grünender Ölbaum bin ich im Hause Gottes (52, 10.). Unter dem Schatten deiner Fittige suche ich Zuflucht gestimmt ist mein Gemüth, o Gott, gestimmt ist mein Gemüth. Wach auf Alles, was glorreich ist in mir, wach auf, Harfe und Leier, ich will die Morgenröthe erwecken (57, 2. 8. 9.). Gar stille hält sich meine Seele zu Gott nur stille meine Seele bei Gott (62, 2. 6.). O Gott meine Seele hat durstende Sehnsucht nach dir (63, 2.). Du, o Gott, hast mich gelehrt von Jugend an, bis zur Stunde muss ich von deinen Wundern reden (71, 17.). Wen habe ich denn im Himmel, und was will ich neben dir auf Erden! (73, 25.). Gott nahen dürfen, das gefällt mir (73, 28.). Wir haben dich gepriesen, o Gott, gepriesen; denn nahe war uns dein Name (75, 2.). Ich gedachte Gottes und ward gewaltig erregt; ich

gab mich der Betrachtung hin und es schwand mein Bewusstsein (77, 4.). Es sehnt sich meine Seele nach deinen Vorhöfen, sie verzehrt sich; Seele und Leib jubeln dem lebendigen Gotte entgegen. Selig die Menschen, welche in dir stark sind; in ihrem Innern sind geebnete Pfade — für den Einzug Gottes bereitet. — Die aber noch im Thränenthale pilgern, sie machen es zu einem Quellorte; der Saatregen spendet Segnungen, sie gehen von Kraft zu Kraft (und endlich) wird auch ihnen in Sion der Anblick Gottes sich zeigen (84, 3 ff.). Wende dich zu mir — gieb mir ein Zeichen (86, 16.). Wenn Zweifel sich mehren in meinem Innern, dann erfreuen mich deine Tröstungen (94, 19.). Licht ist ausgesät für den Gerechten (97, 11.).

Diese Tröstungen sind die eigentliche und erste Nahrung, gleichsam die Muttermilch der Kinder Gottes; aber die Seele muss und will nicht eigensinnig sich sträuben, wenn ihr diese Nahrung entzogen wird: „O Gott, nicht stolz ist mein Herz; ich strebe nicht nach Dingen, die mir noch verschlossene Wunder sind. Würde ich nicht ganz gelassen und stille halten meine Seele, so wäre meine Seele in mir wie ein entwöhntes Kind an der Mutter“ (Ps. 131.). [1])

§. 14.

Damit sind freilich nur die Höhenpunkte des Aufschwunges der Seele zu Gott in den Psalmen angegeben. Um den Sinn der einzelnen Lieder zu fassen, darf die Stellung, aus welcher heraus die Einigung mit Gott gesucht wird, nicht übersehen werden. Der Sänger und der ihm nachbetende Leser des Psalmes kann a) in der ungestörten übersinnlichen Einigung sein. Diese höchste Stellung ist in diesem Leben selten, darum auch nur von wenigen ganzen Liedern vertreten. Der Psalm 45. (44. Eructavit cor meum) mag als Beispiel dienen. Daran

[1]) Reich an Stimmen aus der innern Welt ist der Psalm 119. (118.), der längste im ganzen Psalter, in 176 Versen das Alphabet achtfach durchlaufend. Allerdings losgerissene Sätze, ohne strengen Zusammenhang mit vielen Wiederholungen; aber eben dadurch geeignet, die wichtigen Grundgedanken in hundertfältigen Wendungen geltend zu machen. Cantabiles mihi erant justificationes tuae in loco peregrinationis meae, Vers 54., kann als Thema dieses wichtigen Psalmes angesehen werden. Er eignete sich daher für jene Horen (Prim, Terz, Sext und Non), welche uns mahnen, das Tagwerk mit heiliger Meinung zu beseelen.

schliessen sich solche Lieder an, in welchen die Betrachtung der Wirkungen und Eigenschaften Gottes waltet, — Hymnen. Ihre Zahl ist klein, und ohne Beziehung auf das persönliche Leben der Seele aus Gott ist keiner. Dieser warme Seelenhauch ist etwas, was den erhabensten nichtisraelitischen Hymnen fehlt. b) Ferner kann der Sänger in stiller Freude den gottesfürchtigen Genuss dieses Lebens, besonders im Familienkreis, preisen (z. B. Ps. 128.). c) Meistens aber schwebt das Gott suchende Gemüth zwischen Furcht und Hoffnung; die Klage über allgemeine und besondere Leiden, das Bemühen, die klagende Seele zu stillen, ist die Hauptaufgabe des Gotteslebens, daher auch die meisten Psalmen Klagepsalmen sind. Man könnte sie auch Trostpsalmen nennen, weil selten die Trauer herrschend bleibt. Der Gedanke an Gott kämpft meistens die Traurigkeit nieder.

Eine besondere Art der Trost- und Klagelieder bilden die messianischen und die Busspsalmen. In den letztern führt der Mensch selbst Klage wider sich selbst. Man zählt in der Regel sieben Busspsalmen. Diese lassen sich in folgende Ordnung nach der Ausbildung des Reuegefühls stellen. I. (Ps. 38. vulg. 37.) Wilde Zerrüttung des Gewissens. Abscheu vor sich selbst. II. (Ps. 6.) Die Hoffnung auf Gottes Erbarmen wächst. III. (Ps. 51. v. 50. Miserere.) Klare Erkenntniss der Sünde, ihres Ursprungs, ihrer Folgen; tiefer Schmerz mit Vertrauen vereint. IV. (Ps. 130. v. 129.) Die Selbstanklage geht in ein Beklagen der armen Menschennatur über. Tiefe Wehmuth mit Hoffnung. V. (Ps. 102.) Die Nachwehen der frühern Fehltritte; was früher mit Lust geschah, ist nun im schmerzlichen Versuchungskampfe Leiden. VI. (Ps. 143. v. 142.) Immer noch will das Gewissen sich nicht beruhigen. Alles muss von vorn angefangen werden. Gottes Gericht droht. Alle Wahrheit der Religion muss aufgeboten werden, um die Beruhigung der Seele zu erstreiten. „Gehe nicht in's Gericht mit deinem Diener,“ ist der Grundton dieses Psalmes. VII. (Ps. 32. v. 31.) Endlich ist die Seele vollkommen der Verzeihung gewiss. Sie preist die Güte Gottes und feiert nach einer schweren Arbeitswoche der Busse den schönen Sabbath der Begnadigung. Nicht jede Seele durchlauft in der Busse diese Stufen, nicht immer geschieht es in dieser Ordnung, nicht auf jeder Stufe wird gleich lange verweilt, doch möchte in dieser Ordnung die Norm des

Bussweges bezeichnet sein. Es giebt ausser diesen im Officium der Kirche angenommenen sieben Busspsalmen noch andere, welche ähnlichen Inhaltes sind. Der ernste, ganz des Moses würdige Psalm 90. (v. 89. Domine refugium factus es nobis) beklagt die Sündenschuld und die Bestrafung des ganzen Menschengeschlechtes; Psalm 39. (v. 38.) ist mit dem vorangehenden Bussliede innig verwandt.

§. 15.

Wie selbst in diesen Liedern der Klage gegen die eigene Schuld der Trost nicht fehlt, so stehen neben den Klagen über die Gewalt der Bösen wieder solche, in welchen d) der Sieg des Guten durch Gott gefeiert wird. Mehrere sind allgemein gehalten, namentlich die Danklieder über die Lösung des Exiles; andere aber sprechen die Hoffnung einer persönlichen Hülfe Gottes aus und sind dadurch messianische Psalmen. Angefangen von der Klage über Gottes Leidenskampf wider das Böse steigen sie bis zum Triumphe der Erlöserliebe hinauf. Den natürlichen Übergang zur übernatürlich prophetischen Verkündigung der Erlösung von allem Übel durch ein Erscheinen Gottes unter den Menschen bilden solche Erlebnisse der heiligen Sänger, in welchen sie sich durch Leiden gedrängt fühlen mussten, eine grosse Gotteshülfe zu wünschen. Wenn ihr Leiden zugleich das der göttlichen Sache war, so lag es nahe, im Leiden des menschgewordenen Gottes das Mittel zum Siege des Guten zu finden. So ist es in Psalm 2. (Quare fremuerunt gentes); die Veranlassung des Liedes ist wahrscheinlich in jener Erhebung der Philister und ihrer Bundesgenossen zu suchen, mit welcher David nach dem Antritte der Regierung von ganz Israel zu kämpfen hatte. Gottes Sache wurde bekämpft; diejenigen, welche hier gegen David stritten, würden, zur Zeit Christi nach Jerusalem versetzt, mit den Juden „kreuzige ihn“ gerufen und später gegen die Kirche gestritten haben. Ähnlich ist es mit Ps. 16. (15.), in welchem der Erlöser vor, und mit Ps. 22. (21.), wo er in dem Leiden steht. Abschnitte der Geschichte, in welchen sich die Zeit des Heiles anschaulich darstellte, mögen Veranlassung zur Verkündigung des Sieges der Erlösung gegeben haben. So Ps. 45. (44.), 72. (71.). Ohne historische Veranlassung scheint 110. (109.) zu stehen, ein rein prophetisches Lied von dem Siege der Sache Christi vermittelst

seiner Gnadenstiftungen, angefangen von der Himmelfahrt bis zum letzten Gerichte. Vgl. Ps. 8. 19. (18.), 68. (67.), 118. (117.), 40. (39.). — [1])

In diesen messianischen Liedern wird die Kluft, welche durch Leiden und Sünde zwischen Gott und dem Menschen sich zeigt, ausgefüllt; sie sind nothwendig, um im Ganzen die Einigung des Menschen mit Gott herrschen zu lassen.

§. 16.

Die eben bezeichnete Verschiedenheit der Lage, aus welcher heraus einzelne Lieder entstanden sind, wird sich im Wesentlichen überall und zu allen Zeiten wiederholen; dagegen ist in diesen Liedern vielfach Bezug auf Ereignisse, Zustände und Örtlichkeiten genommen, welche dem hebräischen Volke der alten Zeit oder einzelnen Personen eigen sind. Manches Örtliche ist aber auch für uns noch frisch und bedeutsam, so die Beziehungen auf Jerusalems Würde, welche namentlich in spätern Liedern sich zeigen. In Jerusalem haben alle religiösen Gedanken Israels einen gemeinsamen Ruheort; das ist die Stadt, wo die Bruderschaften geschlossen werden (122, 3.), indem sich hier die Kinder der entferntesten Stämme in festlicher Einigung zusammenfinden. Diese Stadt ist Allen theuer, wegen der Segnungen, die jetzt schon in ihr strömen und an die der Jude im Exile mit bewegter Sehnsucht denkt (137.), und doppelt theuer wegen der Verheissungen, die über ihre glorreiche Zukunft im Volke umgehen (86.). Daher hebt sich die dichterische Begeisterung besonders hoch, wo sie die Auserwählung Sions durch Einführung der Bundeslade daselbst besingt (67.). Um aber die historischen, zum Theil in trockener Aneinanderreihung der Hauptthatsachen sich bewegenden Psalmen, so wie jene Lieder, welche Gottes Schutz über Jerusalem besingen (46.), für uns fruchtbar zu machen, ist schon eine mühsamere Vermittelung nöthig; doch lässt sich die Wahrheit von der Führung Gottes, von seinem Walten über seinem in der Geschichte begründeten Werke auf eine auch uns bedeutsame Weise darin ohne Zwang finden. Im Zusammenhang mit der siegreichen Führung Gottes sind auch jene historischen Beziehungen, in welchen das Haus Davids gefeiert wird, für

[1]) Einige didaktische Psalmen stehen einsam.

uns immer neu, denn sie hängen mit den messianischen Erwartungen zusammen, welche in der Menschheit nie alt werden. Wir können uns mit dem israelitischen Pilgrim freudig vorstellen, dass Davids Geschlecht auch nach den Stürmen der babylonischen Zeit noch fortblüht (122, 5.), wie wir mit frühern Sängern uns der Auserwählung Davids freuen (78, 60 ff.) und zur Zeit der Fremdenherrschaft um den bedrohten Stammbaum Davids und des Messias Klage erheben können. (Ps. 89, 48. „Hast du denn die Menschen umsonst geschaffen?")

Bei vielen Klageliedern reicht es zur Deutung vollkommen hin, zu erkennen, dass der Sänger verfolgt ist, dass er im Exile lebt, dass er sein Volk und dessen Heiligthümer verwüstet sieht; eine ganz genaue Angabe der Zeit ist weder für die Erklärung noch für die Anwendung vieler Psalmen nöthig. Bei vielen hat das Streben, eine bestimmte Veranlassung nachzuweisen, den Umfang der unnützen Literatur nur allzu sehr vermehrt.

§. 17.

Indessen scheint eine Klasse von Psalmen, sowie eine Anzahl von einzelnen Stellen jedenfalls unter die Antiquitäten zu gehören, welche nie neu werden können, nämlich die Fluch-Psalmen. Ps. 35. (v. 34.), 1 ff.; 52. (51.), 54. (53.), 7. 55. (54.), 20. 58. 59. 68, 24. Vorzüglich Ps. 109. (108.), 137. Ende. Bei diesen Liedern und Stellen mag man annehmen, dass sich der Psalmist lebendig in die göttliche Gerechtigkeit hineingedacht habe, gleichsam mit ihr und aus ihr rede, oder dass er mehr warne und mahne, als verwünsche; immerhin widersprechen diese Stellen dem „neuen Gesetze", das uns Christus gegeben hat.[1] Sie bleiben in dem Psalter als Denkmäler der alten Zeit stehen; alles Übrige, was den örtlichen und zeitlichen Verhältnissen der Sänger angehört, lässt sich entweder unbeschadet der Auffassung des wesentlichen Gedankens übergehen, oder dient, falls wir eine klare Anschauung davon haben, zur Belebung der Empfindungen.

[1]) Vgl. indess 2 Timoth. 4, 14. „Alexander der Schmid hat mir viel Übles gethan, der Herr vergelte ihm nach seinen Werken."

§. 18.

Unter Allem, was von historischen Beziehungen für die nächste Deutung der Psalmen von Wichtigkeit ist, darf ein Umstand nicht vergessen werden, welcher einen grossen Theil der ganzen Sammlung angeht, nämlich, dass viele dieser Lieder beim öffentlichen Gottesdienst der Israeliten angewendet und für liturgische Zwecke gesammelt wurden. [1])

Folgende bestimmte Notizen sind uns hierüber erhalten: Die Leviten sangen beim täglichen Opfer am ersten Wochentag (Sonntag) Psalm 24. (vulg. 23.): Des Herrn ist die Erde und Alles, was sie erfüllt; Montag Ps. 48. (47.), Dienstag Ps. 82. (81.), Mittwoch Ps. 94., Donnerstag Ps. 81. (80.), Freitag Ps. 93. (92.), am Sabbath Ps. 92. (91.). [2]) Das fünfte Buch der Psalmen hat zwei Gruppen von Liedern, welche vorzugsweise bei hohen Festen gesungen wurden. Die eine Gruppe heisst das Hallel, weil jedem durch ein Halleluja die Aufforderung zum Lobe Gottes voransteht.

Es sind sechs Lieder 113—118. incl. (Vulg. 112. Laudate pueri — 117. Confitemini), [3]) ausgezeichnet wie durch dichterischen Schwung, so durch ihren Lehrinhalt. Man recitirte diese schönen Lieder an den Neumonden, an Pfingsten, bei der Feier der Tempelweihe; am Feierlichsten aber beim Laubhütten- und Osterfeste. Nämlich beim erstern wurden diese Psalmen in den berühmten beleuchteten Abendversammlungen vorgetragen und vom Volke mit Responsorien beantwortet. Wenn bei dieser Gelegenheit das Wort „Hosianna“ (Psalm 118, 25.) erscholl, so wurden von den Versammelten die Festmaien geschüttelt, dass ein Sausen durch den Tempel gieng (Sukkah K. III. Mass. 9.). Beim Osterfeste wurden diese sechs Psalmen nicht nur während der Schlachtung der Lämmer im Tempel von den Leviten, sondern auch von allen Israeliten zu Hause

[1]) S. oben S. 235.

[2]) Mischnah, Tamid K. VII. Mass. 4.

[3]) Bei der Ostermahlzeit, wo das Hallel recitirt wurde, machte man eine Pause und zerlegte dadurch das Hallel in zwei Theile. Die Jünger Hillels nahmen einen (Ps. 113.), die Schammäaner zwei Psalmen (Ps. 113 und 114.) zum kleinen Hallel. Pesachim. f. 118. a. Über die Benennung grosses Hallel (Ps. 118– 137.?) s. Buxtorf Lex. chald. s. v. הלל.

bei der Ostermahlzeit gesungen. [1]) Daher waren dieselben wohl die bekanntesten der ganzen Sammlung, besonders der letzte (Ps. 118., nach der Vulg. 117.), woraus das „Hosianna“ beim Einzuge Christi genommen wurde, wie zum Theil die andern Begrüssungen der begeisterten Menge. Es ist in ihm auch von dem Steine die Rede, den die Bauleute verworfen haben, der aber zum Ecksteine werden wird. [2]) Die fünfzehn Stufenpsalmen (120—134.) wurden am Laubhüttenfeste auf den fünfzehn Stufen des Aufgangs zum Priestervorhofe vorgetragen. (Mischnah, Sukkah K. V. Mass. 4.)

Manche Lieder zeigen von selbst eine ursprüngliche Bestimmung für den öffentlichen Gottesdienst, namentlich jene Psalmen, in welchen das Responsorium vorkommt: „Denn ewiglich währet seine Güte.“ [3]) Dass für die Theilnahme des Volkes an öffentlichen Gebeten nur kurze Formeln gewählt werden konnten, ist natürlich; die genannte Formel finden wir bei solchen öffentlichen Andachten, welche geschichtlich merkwürdig wurden, von David an bis nach dem Exile. 1) Bei der Einführung der Bundeslade stimmten Heman und Iduthun an: „Danket dem Ewigen;“ worauf die Erwiederung folgt: „Denn ewiglich währet seine Güte“ (1 Chron. 16, 41.). 2) Unter Absingung dieses Responsoriums erfüllte sich der neugebaute Tempel Salomohs mit Herrlichkeit (2 Chron. 5, 13. 7, 6.). 3) Ähnlich unter Josaphat (ebend. 20, 21.), und 4) unter Serubabel I. (Esra 3, 11.). Darauf bezieht sich wohl die allgemeine Aufforderung in Ps. 100 (99.). An Ps. 136 (135.) haben wir ein vollkommenes Muster einer alten, israelitischen Litanei.

§. 19.

Die jüdische Eintheilung des Psalters in sieben Abschnitte zur Durchbetung in einer Woche ist, wie es scheint, nicht vor-

[1]) Vgl. den Bericht der Evangelisten von der Ostermahlzeit Christi Matth. 26, 30. Mark. 14, 26. *Καὶ ὑμνήσαντες ἐξῆλθον εἰς τὸ ὄρος.*

[2]) Der Talmud fasst die Hauptmomente des Inhaltes vom Hallel in fünf Punkte zusammen:

יציאת מצרים וקריעת ים סוף ומתן תורה ותחית המתים וחבלו של משיח.
Auszug aus Egypten, Spaltung des rothen Meeres, Gesetzgebung, Auferstehung der Todten, und Leiden des Messias. Pesachim f. 118. a.

[3]) כי לעולם חסדו. S. Ps. 118 (117.), 1. 2. 3. 4. 29. In Ps. 106 und 107. am Anfang intonirt. Wahrscheinlich nimmt Ps. 77, 9. hierauf Bezug.

christlich. Sonntag Psalm 1—29. Montag 30—50. Dienstag 51—72. Mittwoch 73—89. Donnerstag 90—106. Freitag 107—119. Sabbath 120—150. [1])

Die griechische Kirche theilt ihrerseits zum liturgischen Gebrauche den Psalter in zwanzig Sitzungen ein, wovon jede drei Stationen hat. [2])

In unserm Brevier sind die Psalmen mannigfach mit den Lektionen und Hymnen der Tagesfeier verwebt. Für unsere lateinische Ausgabe der Psalmen verdient auch bemerkt zu werden, dass in Beziehung auf Zählung keine volle Übereinstimmung mit den hebräischen herrscht. Bald zieht unsere Übersetzung zwei Psalmen des hebräischen Textes in Einen zusammen, bald ist das Umgekehrte der Fall. Doch werden beiderseits hundertfünfzig Psalmen gezählt. Der Vulgata ist hierin die alte griechische Übersetzung (LXX) vorangegangen; beide stimmen überein. [3])

Das ganze Buch führt im Hebräischen den Namen Thehillim, Loblieder, weil selbst durch die Klagepsalmen das Lob Gottes durchscheint. Unsere Benennung: Psalter ist nicht ganz genau, mag man annehmen, dass die ursprüngliche Be-

[1]) Für ausserordentliche Busstage bei Calamitäten (siehe Joel 1, 14. 2, 12 ff. 1 Makkab. 3, 46.) scheinen mehrere Psalmen gedient zu haben. Vgl. 44 (43.), 60 (59.), 74 (73.?), 77 (76.). Ob Psalm 90, 17. יהי נעם mit Ps. 91, 1 ff. schon vor Christus zum Todtengebete gehörte, lässt sich nicht bestimmen.

[2]) S. Du Cange s. v. κάθισμα und στάσις. Die Nestorianer haben neunundzwanzig צרחא aus dem Psalter gemacht. Cod. or. Monac. 147.

[3]) Die ersten neun Psalmen sind im Griechischen, Lateinischen und Hebräischen gleich abgetheilt. Der zehnte Psalm des Hebräischen wird von der Vulgata mit dem neunten als Einer gerechnet. Von da an bleibt also die Vulg. um einen zurück. Diess geht bis zum Ps. 113. des hebräischen, oder 112. des lateinischen Textes fort. Nun zieht die Vulg. nochmal zwei hebräische Psalmen in einen zusammen, nämlich 114 und 115. zu Ps. 113. Sie ist jetzt um zwei zurück, jedoch nur bis Vers 9. des hebräischen Ps. 116.; denn von Vers 10. an rechnet sie einen neuen Psalm 115., so dass sie jetzt wieder um einen zurück ist. Diess dauert bis Ps. 147. des hebräischen Textes, welchen die Vulg. von Vers 12. an trennt. Von da an stimmt sie bis zum Ende mit der hebräischen Zählung überein. Diese Abweichung ist nicht auffallend, da auch in manchen Handschriften anders abgetheilt wird, als in unsern hebräischen Ausgaben. Auch R. Saadja Gaon theilt anders ab.

deutung sei: „Harfe“[1]); oder, was wahrscheinlicher ist, dass damit eine „Sammlung von Psalmen“ gemeint sei. Nämlich die ursprüngliche Bedeutung von Psalm, als Übersetzung vom hebräischen Mismôr ist nicht „Lied“, sondern Melodie, oder Saitenspiel. Dieser Name bezieht sich also auf den musikalischen Vortrag, nicht auf die Dichtung. Doch hat sich der Sprachgebrauch bereits vor Christus festgestellt und man versteht unter Psalmen die hundertfünfzig Lieder Davids und seiner Nachahmer oder Nachfolger.[2]) Häufig wird das Ganze citirt als: „David“; so in der Ausgabe der abyssinischen Kirche.[3])

§. 20.

Will man nach Obigem die Psalmen dem Inhalte nach in Lieder der Klage und des Leidens, Lieder der Sehnsucht nach Befriedigung auf der Erde und in Lieder der übersinnlichen Befriedigung in göttlicher Liebe sondern, — was freilich eine numerisch sehr ungleiche Abtheilung hervorriefe, — so wären im Psalter die Grundgedanken für das Buch Job, den Prediger und das hohe Lied ausgesprochen.[4])

C. Das Buch Job,

§. 21.

die ewig gültige Urkunde menschlicher Klage in den schwersten Leiden, ist eine der schönsten Erscheinungen auf dem Gebiete der lehrenden Dichtkunst. Ein grosser Gegenstand wird hier behandelt, nämlich die Frage: Wie es denn mit der Lehre von einer gerechten Weltregierung Gottes vereinbar sei, dass der Gerechte oft schwer leidet, während der Frevler glücklich ist?

Diese Frage scheint freilich eher für die spekulative Theo-

[1]) So Euthymius praef. in psalm.: *Ψαλτήριον κυρίως ὀργάνου εἶδος Ναῦλα παρ' Ἑβραίοις ὀνομαζόμενον.*

[2]) Der Koran kennt den Psalter nach einem Namen, welcher dem hebräischen Mismôr entspricht: זַבּוּר, Sure XVII. 55. Marac. Der Psalter gehört nach der Lehre des Islam zu den vier Urkunden der Offenbarung: Pentateuch, Psalter, Evangelium, Koran.

[3]) S. die Ausg. v. Ludolf.

[4]) Psalm 73 und 90 kann als Compendium von Job, Psalm 45. vom hohen Liede angesehen werden.

logie, als für die Poesie geeignet. Allein sie wird dadurch anschaulich und ein Gegenstand lebensvoller Darstellung, dass sie zunächst an eine Thatsache angeknüpft ist. Jobs Leiden geben eine bestimmte und zugleich mannigfaltige Anschauung von der Lage eines Gerechten, welcher Schweres erduldet. Überdiess redet der Leidende selbst; er ist aus der innersten Empfindung eines schweren Kampfes heraus der beredte Dolmetsch einer Frage, welche Tausende von Unglücklichen stammelnd ausgesprochen und viele Denker zu lösen versucht haben. Seine Seele erträgt alle denkbaren Leiden und wird dadurch angeregt, die ganze Tonleiter menschlicher Klagen zu durchlaufen. Er hat zuerst durch Plünderung und Viehseuchen seine Güter verloren, dann durch einen elenden Tod seine Kinder. Zuletzt ist er selbst von der entsetzlichsten Krankheit, dem Aussatze, heimgesucht worden, im Zusammenhang mit all jenen Gemüthsleiden, welche dieselbe zu begleiten pflegen; dazu kamen die Vorwürfe seiner Frau, der Hohn seiner frühern Untergebenen und endlich ein unermesslicher Seelenkampf über die Stellung des Leidenden zu Gott, ein Kampf, welcher durch die Reden seiner Freunde vermehrt ward.

So kann also nicht bezweifelt werden, dass die Frage erschöpfend dargestellt ist, zumal da Job zum Voraus als Gerechter geschildert wird, eine Schilderung, welche theils durch die Selbstvertheidigung Jobs, theils durch das Zeugniss der Freunde bestätigt wird. Auf's Lebensvollste ist also hier ausgesprochen: Siehe, Gerechte leiden, sage mir, wie diess mit der Gerechtigkeit Gottes vereinbar sei?

§. 22.

Wie steht es nun mit der Lösung der grossen Frage? Drei Freunde Jobs, welche ihn in seinem Elende besuchen, bemühen sich, dieselbe zu lösen. Sie gehen von dem einfachen Satze aus: Gott kann nicht ungerecht sein, Job leidet, also muss wohl Job auf irgend eine Art gesündigt haben.

Obwohl alle drei Freunde Jobs sich in der Verfolgung dieses Schlusses gleich sind, so ist doch ungleich ihre Kraft in der Vertheidigung der Gerechtigkeit Gottes. Eliphas, der erste Freund, ist am reichsten an Gedanken und Umsicht; Bildad, der zweite, ist sehr heftig, und Zophar, der dritte, am ärmsten an eigenen Gedanken.

Wesentlich gefördert wird aber durch das von allen dreien Vorgebrachte die Lösung der Frage nicht. Wenn sie Gottes Macht oder Weisheit beschreiben, so behauptet Job, diess selbst zu vermögen; die Schwierigkeit bestehe nicht darin, Gott als weise und mächtig zu denken, sondern die Thatsachen vom Unglücke der Gerechten mit den hohen Eigenschaften Gottes zu vereinen. Wenn sie mit ihren Schlüssen in das Geheimniss seines Gewissens eindringen und behaupten, es müssen dort Sünden verborgen sein, so straft sie Job über ihre Herzlosigkeit und Vermessenheit.

Die ganze lange Streitrede zwischen Job und den drei Freunden K. 3—31. dient nur dazu: 1) den ganzen Umfang der Frage über das Unglück der Gerechten allseitig zu beleuchten, 2) die Scheinlösungen als nichtig darzustellen, und 3) insbesondere das hochmüthige Vertrauen auf Formeln in solchen Fragen, wo menschliche und göttliche Freiheit zugleich in's Spiel kommt, zu erschüttern. Job ist mit den drei Freunden einig im Glauben an Gott, an seine Macht und Grösse; aber wenn sie ihr Wissen von Gott zu Formeln geprägt haben und durch diese nachweisen wollen, wie Gott handeln müsse, so erhebt sich Job gegen sie mit siegreicher Beredsamkeit.

Dieses Streitgespräch ist daher von grosser Wichtigkeit; wäre der Pharisäismus verbesserlich gewesen, er hätte sich schon durch das Studium dieses Buches bekehren können. Es ist eine Grundanschauung des Pharisäismus, von dem Begriffe der Gerechtigkeit Gottes aus alle Erscheinungen mit Nothwendigkeit zu beurtheilen. [1]) Gott wird wie eine Sache behandelt, wie ein Rechenexempel, worin ein von unserem Geiste ergründliches, ihm unterworfenes Nothwendigkeitsgesetz herrscht. In dieser Anschauung sind die Freunde Jobs befangen und dieselbe wird von diesem vernichtet.

Es hilft den Gegnern Jobs wenig, dass sie Vertheidiger

[1]) Selbst die Jünger Christi waren anfangs in dieser Anschauung befangen. Siehe Joh. 9, 2., wo Christus die Jünger corrigirt: Neque hic peccavit, neque parentes ejus, sed ut manifestentur opera Dei in illo. Vgl. Hillels Betrachtung über einen Schädel, Aboth 2, 7. Bei den Mohammedanern ist diese pharisäische Theodicee sehr ausgebildet. Aus dem Koran und Dschelaleddins Mesnevi (Buch II. in der Münchner Handschr. F. 9 ff.) ist der Zank Mosis mit Gott wegen des von einem Reiter erschlagenen Knaben bekannt.

der Sache Gottes sind, denn durch unwahre Vertheidigung gewinnt dieselbe nichts. „Wollt ihr Gott zu Lieb Frevel reden und zu seinen Gunsten Trügerisches sprechen? Wollt ihr ihm schmeicheln oder seine Advokaten sein?“ (13, 7 f.). Obwohl demnach die Frage selbst nicht gelöst ist, so sind doch diese Streitgespräche gut angelegt; Job zerstreut mit der schmerzlichen Wahrheit seines Zustandes und seiner wirklichen Anschauung die Scheinbefriedigung eines stolzen Systems. Sein Grundsatz ist, sich selbst nicht mit Theorien belügen zu wollen, welchen die Wahrheit der Erfahrung widerspricht. Freilich verdunkelt sich ihm auf diesem Standpunkte manchmal die Gewissheit der Unsterblichkeit der Seele; aber dafür steigert sich seine Ahnung der ewigen Vergeltung bis zur Begeisterung: „Ich weiss, mein Erlöser lebt aus meinem Fleische werde ich Gott schauen“ (19, 25.). Würde diese blitzähnlich durchleuchtende Anschauung bleibend gewesen sein, so hätte Job selbst nicht nur die Scheinlösung vermessener Theorien widerlegt, sondern er wäre selbst der Lösung der Frage nahe gekommen. Doch das Folgende zeigt, dass er an der Wahrheit nur vorübergestreift ist.

§. 23.

Der wirklichen Lösung der Schwierigkeit kommt die Erörterung durch dasjenige näher, was ein fünfter Redner, Namens Elihu, beibringt. Er ist in der Einleitung des Buches gar nicht genannt, er bezeichnet sich selbst als einen Jüngling, welcher mit Ehrfurcht geschwiegen habe, während die ergrauten Alten sprachen; nun aber, da sie nichts Befriedigendes vorgebracht hätten, wolle er dem Drange einer bessern Anschauung nicht länger widerstehen (K. 32.).

Anfangs scheint allerdings Elihu (K. 33.), wenn auch auf verschiedenem Wege, dahin zurückzukehren, wohin die vorausgegangenen Redner gezielt hatten, indem er den Job zu einer Selbstprüfung ermuntert, welche ihm zur Abwendung der göttlichen Strafe einen Weg der Busse zeigen werde. Doch ist in seiner Darstellung der göttlichen Züchtigungen schon ein bedeutender Fortschritt zu sehen; denn er öffnet uns über der zur Besserung eines Sünders verhängten Krankheit den Blick zu der Fürbitte von Engeln (33, 23.). Allein noch weit mehr zeigt sich die Förderung der Lösung des Räthsels durch diesen

Redner in der Betrachtung, welche er (von K. 34, 13.—37, 24.) über Gottes Wundermacht in der Natur anstellt. Die Schilderung Elihu's von den Zeichen der göttlichen Macht und Unerforschlichkeit in der Natur wird nur von jener übertroffen, welche unmittelbar darauf Gott selbst in den Mund gelegt wird.

Gottes Stimme lässt sich nämlich (K. 38, 1 ff.) aus einer Sturmwolke hören. Durch sie werden Job und seine Freunde auf unerforschliche Rathschlüsse Gottes in der Natur aufmerksam gemacht. Da ist nicht bloss Solches, was dem Menschen befreundet und dienstbar ist, wie Wasser, Wein, Obst, Korn, Rinder und Schaafe, sondern auch das wilde Einhorn, das Krokodil, dessen Bestimmung er nicht kennt. Wird der Mensch darum die Existenz dieser Naturerscheinungen aufheben, darf er den Schöpfer dieser grossen Welt darum hofmeistern, weil er den Grund dieser Dinge nicht erkennt? Nein. Aber warum will er denn in der moralischen Welt nur das annehmen, was vollkommen mit seinem Fühlen und Erkennen im Einklange ist?

Wenn man also die Naturbetrachtung in der Rede Elihu's und Gottes selbst zusammennimmt, so ist das Gesammtergebniss aller Gespräche: Erweckung eines unbegrenzten Zutrauens zu Gottes Macht und Weisheit. Also wird am Ende doch keine Einsicht in die innern Gründe der Leiden erreicht.

§. 24.

Dagegen ist durch den Schluss, verbunden mit der Einleitung, ein Blick in das Innere der Leiden des gerechten Dulders eröffnet. Dasselbe erscheint hienach als Versuchung, als Prüfung. Nicht als ob Gott ihrer bedürfte, um inne zu werden, was am Menschen sei, aber der unselige gefallene Geist, welcher den Menschen beneidet, bedarf ihrer, um das Gericht Gottes als gerecht zu verehren. Wenn ein in tiefes Dunkel versenkter, von schweren Leiden allseitig angegriffener Menschengeist dennoch Gott getreu bleibt, dann ist die Schuld des bevorzugten Geistes, welcher Gott im hellern Lichte schauen konnte, ganz entschieden. Der Sieg der Heiligen über die Versuchung ist das Gericht der Dämonen und ihrer Nachahmer. [1])

[1]) Nescitis quoniam angelos judicabimus. 1 Cor. 6, 3. וַיִּרְדּוּ בָם יְשָׁרִים Psalm 49, 15.

Für den Leidenden und Geprüften selbst ist die Prüfung dadurch ein Gewinn, dass er in dieser Lage Tugenden entwickeln und Verdienste erwerben kann, welche in keiner andern möglich sind. [1])

Jedenfalls ist die Prüfung das Mittel, die freie Hingebung an Gott zu bewähren.

§. 25.

Die Anlage dieser Prüfungsgeschichte ist so, dass das Buch für Leidende wahrhaft belehrend und tröstlich werden kann. Job tritt als wirklich Geprüfter auf, denn er weiss nichts von den höhern Beweggründen seiner Prüfung. Der Leser blickt auf ihn wie ein Zuschauer auf ein Schauspiel herab, in welchem der Hauptheld eine Gefahr bestehen soll, welche er nicht kennt. Jobs Leiden ist wahrhaft menschlich, die Erklärung aber übermenschlich.

§. 26.

Diese Momente festzuhalten, ist für das Verständniss dieses merkwürdigen Buches vor Allem nöthig. Doch möchten auch folgende Bemerkungen nicht unnütz sein. Job ist eine historische Person, was nicht nur aus der Angabe seines Vaterlandes Uz in Nordarabien, ostwärts von dem idumäischen Petra, und der Heimath seiner Freunde zu erhellen scheint, sondern durch mehrfache Berufung anderer biblischen Schriftsteller gewiss ist. Ezechiel setzt ihn dem Noe und Daniel zur Seite (14, 14.); im Buch Tobias (2, 12.) und im Brief Jakobi (5, 11.) erscheint er als Muster der Geduld. [2])

Jedenfalls ist das Buch Job vor dem Exile verfasst, da bereits Ezechiel es kennt und nach dem Büchlein Tobias schon assyrische Exulanten zur Zeit des Isaias es kannten. Auch Jeremias setzt das Vorhandensein des Buches Job voraus. (Vgl. Jerem. 20, 15 ff. mit Job 3.)

Die Sprache desselben trifft so vielfältig mit jener der

[1]) Spectaculum facti sumus mundo et Angelis. 1 Cor. 4, 9.

[2]) Die Talmudisten, Baba bathra f. 15. a, sagen allerdings איוב לא היה ולא נברא אלא משל היה. „Einen Job hat es nie gegeben und nie hat ein solcher gelebt, sondern er ist poetische Fiktion;“ allein anderwärts wird er von Rabbinen als Zeitgenosse Mosis dargestellt.

Sprüchwörter zusammen,[1]) dass man sich der Vermuthung nicht enthalten kann, es sei dieses Buch zur Zeit Salomoh's[2]) verfasst oder übersetzt worden.

Dafür, dass wir die Übersetzung oder Bearbeitung eines Werkes vor uns haben, welches über die Zeit der Berufung Mosis hinaufreicht, spricht auch der Umstand, dass von der wunderbaren Führung Israels, die doch für den behandelten Zweck von grossem Gewichte gewesen wäre, gar nicht die Rede ist, ferner, dass der am Dornbusche geoffenbarte Name Gottes[3]) im Verlaufe der Reden nicht vorkommt.[4]) Die Sitten, welche sich in der Umgebung Jobs zeigen, sind patriarchalisch; doch fehlt es nicht an Anspielungen auf egyptischen Luxus, was daraus zu erklären ist, dass durch die Heimath Jobs an Petra vorüber die Handelsstrasse zog, welche Egypten mit Asien, sowie jene, welche Arabien mit Syrien verband.[5]) Diese Lage mag zum Theil als Veranlassung jener Weisheit gelten, durch welche die Bewohner Nordarabiens — die Nabatäer — berühmt waren.[6])

§. 27.

Einer besondern Erläuterung bedarf die Rolle, welche der Satan im Buche Job spielt. Einige haben finden wollen, hiedurch sei eine sonst in der Schrift mangelnde Vorstellung von überirdischen Wesen eingeführt. Allein nicht bloss in der Vision des Zacharias (3, 1 ff.), in welcher der Satan als Ankläger des Hohenpriesters Jesus erscheint, sondern auch aus der Zeit des Königs Josaphat haben wir eine verwandte Erscheinung. Michaia sieht, wie ein Lügengeist die Vollmacht erhält, einen der Lüge verfallenen Propheten zu bethören (1. Kön.

[1]) S. den Commentar v. Rosenmüller, Einl., und Jahn Einl. II. Th., III. und IV. Abschn. S. 787 f.

[2]) Vielleicht durch Asaph, dessen Psalmen dem Geiste und dem Style nach sich sehr innig an Job anschliessen.

[3]) יהוה

[4]) An der Einen Stelle, die hievon eine Ausnahme macht, steht in Hdschr. ein anderer Name Gottes. 12, 9. Dafür אלוה.

[5]) S. Stickel, das B. Hiob 1842. S. 271.

[6]) Obad. 8. Jerem. 49, 7. Baruch 3, 22 ff. Diese Stellen sprechen zunächst von Edom und Theman. Eliphas, der weiseste von den Freunden Jobs, ist aus Theman. (D. h. ein Themudäer.)

22, 19 ff.).[1] Diese Thatsache beruht auf derselben Grundvorstellung, wie die im Buche Job vorkommende. Ein Reich böser Engelwesen hat einen bestimmten Wirkungskreis; Gott lässt das Böse bis zu einem gewissen Grade gewähren, theils zur Bestrafung der Sünder, theils zur Prüfung der Gerechten.

Wie der böse Wille eines Menschen bis zu einem Grade, den nur Gott weiss, sich frei bewegt, bald zur Strafe, bald zur Läuterung seiner Mitmenschen, so der böse Wille des Satans.[2])

§. 28.

Da das Buch Job Streitreden enthält, so ist billiger Weise schon längst die Frage aufgeworfen worden, ob wohl die Reden der Freunde Jobs und Jobs selbst in gleicher Weise als Wort Gottes gelten können, wie jene, welche dem Allmächtigen selbst zugeschrieben werden. Die befriedigendste Antwort scheint mir hierauf der heilige Augustinus zu geben, wenn er bei Anführung einer Rede des Eliphas bemerkt: „Meines Erachtens hat dieser Ausspruch kein göttliches Ansehen, denn er gehört nicht dem Job an, welchem von Gott ein ganz besonderes Zeugniss darüber gegeben wird, dass er mit seinen Lippen vor dem Herrn nicht gesündigt habe, sondern einem seiner Freunde, welche insgesammt Unheil-Tröster genannt (16, 2.) und von Gott selbst verurtheilt werden. Jedoch will ich damit nicht sagen, dass diese von Gott verurtheilten und vom heiligen Manne selbst beschuldigten Freunde nichts Wahres hätten sagen können, sondern nur, dass man nicht all' ihre Worte für wahr halten müsse. Obwohl sie nämlich gegen Job keine Wahrheit vorgebracht haben, so kann doch Jemand, der gut zu unterscheiden weiss, einen Gedanken aus ihren Reden zur Bekräftigung der Wahrheit ausheben.“[3]) .

§. 29.

Die äussere Anlage geht aus folgendem Überblicke hervor:

Einleitung. K. 1. 2. Schilderung des anfänglichen Reichthums Jobs, seiner Frömmigkeit, wie seines Unglücks. Benehmen seines Weibes. Ankunft der drei Freunde, welche, statt ihn zu trösten, mit ihm rechten.

[1]) Vgl. Psalm 109 (108), 6.

[2]) Vgl. oben S. 78.

[3]) Contra Priscill. et Origen. c. 9.

I. Streitgespräch mit den drei Freunden. K. 3—31. in drei Akten.

Erster Akt: 1) Jobs Klage (3.), Antwort des Eliphas.
2) Jobs erneuerte Klage (6. 7.), Bildads Erwiederung.
3) Job beharrt auf seinem Rechte (9. 10.), Zophar.

Zweiter Akt: 1) Job leitet einen neuen Kampf ein (12. 13. 14.). Eliphas antwortet (15.).
2) Job replicirt (16. 17.), Bildad erwiedert (18.).
3) Jobs Rede steigert sich (19.), Zophar versucht zu antworten (20.).

Dritter Akt: 1) Job zeigt das Räthselhafte der Führung Gottes (21.), Eliphas rügt ihn (22.).
2) Job erklärt seine Freunde für unfähig (23. 24.), Bildad tadelt ihn (25.).
3) Job vertritt seine Anschauung so meisterhaft, dass alle verstummen (26. 27. 28. 29. 30. 31.).

II. Der Jüngling Elihu tritt zur Belehrung Jobs auf (32. 33. 34. 35. 36. 37.).

III. Gott selbst, aus einer Sturmwolke redend, bestätigt Elihu's Worte (38. 39. 40. 41.).

Zum Schlusse beugt sich Job vor Gott (42, 1—6.), seine drei Freunde erhalten von Gott eine Rüge und Busse, Job aber wird in doppelt glückliche Lage zurückversetzt.

§. 30.

Die Rede Elihu's und Gottes lässt sich vom Vorangehenden nicht trennen, wenn nicht Alles unvollendet bleiben soll. Elihu's Überlegenheit tritt um so lichter hervor, je mehr man die Reden Gottes selbst, zusammengenommen mit dem Anfange und Schlusse, als wahre Vollendung der dichterischen Anlage würdigt. Es gehört zu den unglücklichsten Muthmassungen Eichhorns, in Elihu einen vorlauten, unreifen Jüngling zu sehen. Über Elihu's und Gottes Reden kann nur Ein Urtheil gefällt werden.

D. Der Prediger[1])

§. 31.

kann als Vervollständigung Jobs, als zweiter Theil einer zusammengehörigen Trilogie betrachtet werden. In Job zeigt sich der Mensch im Kampfe unter der Natur, von ihr überwältigt, im Prediger erscheint der Mensch mitten in den Naturgenuss gestellt im Kampfe. Es herrscht im Prediger ein Kampf von Zweifeln. Einzelnes klingt ganz epikuräisch, und zwar nicht bloss insofern als der sinnliche Lebensgenuss über Alles erhaben scheint, sondern auch hinsichtlich der Vorstellung von einer, wie es scheinen möchte, fatalistischen Nothwendigkeit. „Das Geschick der Menschenkinder ist wie das Geschick des Viehes; eines stirbt wie das andere; der Vorzug des Menschen vor dem Thiere ist ein Nichts. . . Alles kehrt zurück in den Staub. . . Wer weiss, ob der Geist der Menschenkinder in die Höhe steigt . . . drum ist nach meiner Meinung nichts besser, als dass der Mensch guter Dinge sei“ (3, 19 ff.). „Nach meiner Ansicht ist nichts gut als dass jeder Mensch esse und trinke und in all seinem Thun das Beste sehe“ (3, 12. 13.).[2]) Nach solchen einzelnen Stellen möchte allerdings dieses Büchlein als ein den Glaubenslehren des alten Testamentes fremdes, ja entgegengesetztes Produkt erscheinen.[3]) Es sind daher verschiedene Versuche gemacht worden, die Gegensätze in diesem Buche auszugleichen. Ein solcher Versuch ist die folgende Auffassung.

§. 32.

Der Prediger will, so möchte man meinen, im Gegensatze zu mehrern falschen Mitteln, die Zufriedenheit zu erlangen, den wah-

[1]) Im Hebräischen קֹהֶלֶת, die Feminalform wie bei סֹפֶרֶת. Schon die LXX übersetzten Ἐκκλησιαστής. Vulg. Ecclesiastes.

[2]) Vgl. 1. Cor. 15, 32. *Φάγωμεν καὶ πίωμεν αὔριον γὰρ ἀποθνήσκομεν.* Vergl. den Grundsatz Epikurs bei Athenäus XII. §. 67. (t. III. S. 258. Tauchn.): *Ἀρχὴ καὶ ῥίζα παντὸς ἀγαθοῦ ἡ τῆς γαστρὸς ἡδονή.* — Vom Fatum sieh Koheleth 1, 2 ff. 3, 1 ff. 9, 2. 12.

[3]) Nach Vajikra rabba par. 28. f. 161. c. 2. wollten die (alten) Gelehrten den Koheleth für apokryph erklären, weil seine Lehren zur Ketzerei neigen. דברים מטים לצד מינות. Nach dem Talmud Schabbath f. 30. c. 2. waren die Widersprüche, welche darin vorkommen, anstössig.

ren Weg zu derselben zeigen. Alle Unzufriedenheit geht hervor aus dem Bestreben, etwas zu besitzen, was nicht gewonnen und etwas zu fliehen, was nicht vermieden werden kann. Hochmüthiges Streben, die Ursache der Dinge zu erforschen oder das unersättliche Verlangen nach den unsichern äussern Gütern ist die Hauptquelle der Unruhe. Unmässige Furcht vor dem Tode gesellt sich dazu. Der Mensch verkennt aber in all diesem Streben seine Stellung zu Gott und der Welt; er nimmt sich zu viel heraus in dieser Welt. Das Werk Gottes in der Natur steht hoch über dem kleinen Menschen; so gewaltig ist dieses Riesenwerk, dass der Mensch darüber seine Unsterblichkeit vergessen möchte. Jedenfalls hat er sich nicht zu sträuben, wenn die Reihe des Vergehens an ihn kommt, da er ein Gesetz des Werdens und Sterbens über Allem herrschen sieht. Da der Mensch das Ganze nicht überschaut, noch viel weniger aber es beherrscht, so wird er unnöthig sich mit Systemen plagen; auch bleibend etwas festhalten zu wollen (im Geize), ist thöricht; der Gang des Werdens und Vergehens ist unaufhaltsam — bleibend ist nur, was sich auf Gott bezieht, und rathsam solcher Lebensgenuss, der durch Gottesfurcht begrenzt ist. Ein gottesfürchtiger Lebensgenuss ist besser, als alles hohe Sinnen und Träumen über die Räthsel der Welt; mit allem Gedankenflug eroberst du nicht einmal eine Übersicht über die Welt, geschweige denn einen Besitz und durch ihn Zufriedenheit; dagegen gewinnt gottesfürchtige Lebensfreude, wenn auch vorübergehend, doch in Wahrheit der flüchtigen Erscheinung eine wirkliche Frucht ab.

Die unerlässliche Bedingung der Zufriedenheit ist Unterwerfung unter Gottes Rathschlüsse; soviel sich mit dieser Unterwerfung Genuss irdischer Güter vereinen lässt, soviel ist auch von der Aussenwelt befriedigend für die Menschenseele.

In diesem Lichte angeschaut, wäre uns dieses Büchlein sehr werthvoll. Es demüthigt und erhebt den Menschen zu gleicher Zeit. Demüthigend sind die Hinweisungen auf unser Unvermögen gegenüber einer hohen Weltmacht; erhebend aber die Erinnerungen an unser Verhältniss zu Gott. Weil Gott über diesem grossartigen Kreislaufe des Werdens und Vergehens steht, ist es nicht traurig, selbst dem Gesetze des Vergehens im Tode zu huldigen. Darum schwingt sich die Beredsamkeit des Verfassers da am Höchsten, wo er das Greisenalter als

Hingang in den Tod zeichnet (Kap. 12.).[1] „Wenn die silberne Schnur reisst (der Athem) und bricht die goldene Schaale und zerschlagen wird das Rad am Brunnen — so kehret der Staub zur Erde, wie er gewesen, und der Geist kehrt um zu Gott, der ihn gegeben hat“ (Vers 6. 7.).

Es bleibt bei dieser wie bei jeder Erklärung des Buches, wonach das Ganze die richtige und wahre Lehre aussprechen würde,[2] freilich immer das grosse Bedenken stehen, dass nun einmal Sätze aufgestellt sind, welche mit der gesunden Weltbetrachtung einerseits und mit der geoffenbarten Wahrheit andererseits im Widerspruche stehen. Dass Alles eitel sei, was der Mensch sehen, geniessen, empfangen und thun kann, ist nicht richtig. Die Werke der Barmherzigkeit, die Opfer der Tugend, die Sorge für die Veredlung der Seele, die Übungen der Gottesfurcht sind nicht eitel. Die fromme und rechtgläubige Lehre von der Eitelkeit der Welt bezieht sich bloss auf jene oberflächliche Erscheinung der Welt, in welcher die Genusssucht und Gottvergessenheit vergeblich die volle Befriedigung sucht. Das Buch Koheleth geht viel weiter. II. 18. I. 13. II. 12. IX. 2. VIII. 14 ff. u. s. w. Die Einladungen zum Lebensgenuss sind nicht jedesmal von einer Regel gottesfürchtiger Besonnenheit begleitet; endlich sind die Zweifel über das Jenseits direkt ausgesprochen.

Dass nun neben diesen Elementen nicht nur gute Regeln einer allgemein annehmbaren Lebensweisheit, sondern auch Lehren vorkommen, welche aus der geoffenbarten Religion stammen, löst die Schwierigkeit nicht unmittelbar.

Mit Bezugnahme auf den Charakter des „Predigers“, den sich der Verfasser beilegt, ist nun freilich versucht worden,[3]

[1]) Vgl. Schubert, die Gesch. der Seele. III. Aufl. S. 301.

[2]) Aus dem Alterthume besitzen wir eine zwar kurze, aber höchst werthvolle Auslegung in diesem Sinne vom heil. Gregorius Thaumaturgos.

[3]) S. F. Wilhelm Smits, Ecclesiastes vulgatae edit. Antwerp. 1746. Proleg. p. XLVI. nach St. Gregor. I. IV. dialog. 4. Hic igitur liber idcirco Concionator dicitur, quia Salomon in eo quasi tumultuantis turbae suscepit sensum, ut ea per inquisitionem dicat, quae fortasse per tentationem imperita mens sentiat. Nam quot sententias quasi per inquisitionem movet, quasi tot in se personas diversorum suscipit. Sed concionator verax velut extensa manu, omnium tumultus sedat eosque ad unam sententiam revocat cum in ejusdem libri termino ait: Finem loquendi omnes pariter audiamus: Deum time etc.

die Sache so auszugleichen, dass sich der Verkünder der göttlichen Wahrheit einerseits Einwürfe gegen die ächte Lehre mache, andrerseits die Widerlegung eben durch die Aufstellung der richtigen Grundsätze gebe. Eine solche dramatische Darstellung der Wahrheit und ihrer Gegensätze ist denkbar, aber im vorliegenden Falle nicht vorhanden; denn die eben bezeichneten, sich zum Theil gegenseitig aufhebenden und bekämpfenden Ansichten sind in Einem Flusse der Rede ausgesprochen.

Es scheint daher zur vollen Ausgleichung der Widersprüche im Prediger nur Ein Weg der Erklärung offen zu stehen, nämlich der, alle Äusserungen zu nehmen, wie sie lauten und dann anzuerkennen, dass Koheleth an sich anschaulich zeige, was der Mensch in der Lösung der höchsten Fragen des Daseins vermöge, wenn er einzig auf seine natürliche Erfahrung und sein Nachdenken, ohne die Hülfe der göttlichen Offenbarung angewiesen ist. Da wird er bald die höchsten Wahrheiten ahnen, sich für Tugend und ideales Streben begeistern, bald allen Idealen zum Trotz in der Sinnlichkeit das ächt Wahre, die einzige Realität erkennen, oder an aller Wahrheit theoretisch oder praktisch verzweifeln. Was in den Systemen der alten Philosophen der Zeit und dem Raume nach weit auseinanderliegt und an verschiedene Schulen und Personen vertheilt erscheint, wird hier in den Hauptmomenten zusammengedrängt dargestellt. Durch den Eindruck der Nichtbefriedigung wird der Leser von den verschiedenen Äusserungen des Weisen, welcher aus seiner Reflexion spricht, zu dem Hirten, dem prophetischen Träger der Offenbarung hingeführt, welcher aus Gott spricht. So gestaltet sich der Prediger zu einer Nachweisung der Nothwendigkeit der Offenbarung. Eine positive Stütze erhält diese Erläuterung der Schwierigkeit durch die am Schlusse gegebene Hinweisung auf den Einen Hirten XII. 11., wenn erkannt wird, dass seiner Führung die Worte der Weisen entgegengesetzt sind, was in der folgenden Übersetzung deutlich hervortritt:

K. XII. 10. Der Prediger hat gestrebt, erwünschte Worte oder erwünschte Sachen (Ergebnisse) zu finden.

Das Geschriebene aber (der geschriebene Text der Offenbarung) ist die Richtigkeit der Worte der Wahrheit.

11. Die Worte der Weisen (der Denker, dergleichen Koheleth einer ist) sind wie Ochsenstacheln und wie Nägel;

aber Pflanzungen, die eine reiche Ernte zu bringen fähig sind, wurden gegeben von Einem Hirten.

§. 33.

Dieses merkwürdige Büchlein wird dem Könige Salomoh zugeschrieben. Im Verlaufe der Rede bezeichnet sich der Verfasser selbst deutlich genug als den König Salomoh. „Ich Koheleth war König über Israel in Jerusalem" (1, 12.). „Ich habe grössere und mehr Weisheit erlangt, als Alle, die vor mir waren über Jerusalem" (1, 16.). „Ich unternahm grosse Werke" u. s. w. (2, 4 ff. Vgl. 12, 9 ff.). Sowohl die jüdische, [1]) als christliche [2]) Tradition schreibt das Buch dem Salomoh zu. [3]) Neuere haben diese Angabe in Zweifel gezogen, aus starken, aber vielleicht doch nicht ganz hinreichenden Gründen. Zwar hat die Sprache ein aramäisches Colorit, aber Salomoh stand mit Aramäern in vielfachem Verkehre. Die hohe Steigerung der Cultur, welche das Buch voraussetzt (3, 21. 4, 17. 12, 12.), ist mit der salomonischen Zeit vereinbar. Allerdings klingt es modern, wenn an der letzten Stelle gemahnt wird: „Es ist des Büchermachens kein Ende und zu viel lesen zieht Entkräftung des Körpers nach sich;" [4]) aber soll diese literarische Regsamkeit in der Zeit politischer und religiöser Armuth leichter vorauszusetzen sein, als zur Zeit der höchsten Blüthe des Reiches? Die Sentenz: „Dem Geld wird überall geantwortet," passt ebenfalls in die salomonische Zeit (10, 19.).

§. 34.

Das Büchlein würde indessen an Werth nichts verlieren, wenn es lange nach Salomoh geschrieben und die Weisheit dieses Königs nur zum Schilde genommen wäre, um die Be-

[1]) Z. B. in der oft citirten Stelle Baba bathra f. 15. c. 1. In der Aufschrift 1, 1. heisst der Prediger ein Sohn Davids.

[2]) S. den Commentar des heiligen Hieronymus.

[3]) Die meisten Ausleger sind der Ansicht, Salomoh habe sich von seinen Verirrungen erholt, und der Prediger sei das Ergebniss seiner Bekehrung. Bellarmin (de Verbo Dei I. c. 5. mihi p. 16.) steht mit der entgegengesetzten Ansicht fast ganz allein. Er geht dabei von der Meinung des heiligen Augustinus aus, Salomoh sei unbussfertig gestorben.

[4]) Voran steht: „Die Verfasser schriftlicher Aufsätze sind von einem Hirten gesandt, dennoch hüte dich, mein Sohn, vor mehr, als diesem."

scheidenheit des Verfassers zu schützen.[1]) Es würde jedenfalls eine wichtige, obwohl leicht Missverständnissen ausgesetzte Urkunde des alttestamentlichen Glaubens sein.[2])

E. Das hohe Lied[3])

§. 35.

vollendet die mit Job begonnene und im Koheleth fortgesetzte Trilogie, es schwebt hoch über den gemeinen Angelegenheiten des Lebens und über dem äusserlichen Geniessen der Natur. Schon der Wortlaut führt uns weit über Alles hinaus, was im gewöhnlichen Leben die Menschen in Bewegung setzt. Dem Wortlaute nach besingt nämlich dieses Lied eine Geschlechtsliebe von solcher Zartheit und Bewegtheit, dass sie mit der derben Wirklichkeit kaum vereinbar scheint.

Bald tritt der Liebende auf und rühmt mit Worten voll Gluth seine Geliebte, sucht Zeichen ihrer Gegenliebe, bald zeigt sich die Geliebte wie berauscht von schwärmerischer Sehnsucht nach Vereinigung mit ihrem Geliebten oder entzückt von seiner Nähe.

Allerdings ist die Situation der Liebenden nicht ganz klar; man kann sich denken, eine Jungfrau, die auf dem Lande geboren ist und dort einen einfachen Hirten liebt, werde von dem Könige Salomoh für sein Harem gesucht, er biete alle Beredsamkeit auf, welche ihm die Liebe und sein Geist an die Hand giebt, alle Reize seiner glänzenden Stellung, aber die Jungfrau

[1]) Die kürzlich von Hengstenberg aufgegriffene Erklärung des Buches aus dem Verhältnisse der Juden zu den Persern ist originell und geistreich durchgeführt, aber offenbar verfehlt.

[2]) Der Satz 9, 1.: Nescit homo utrum amore an odio dignus sit, giebt hievon ein anschauliches Beispiel. Er ist (Conc. Trid. s. VI. c. 9.) gegen die inanis haereticorum fiducia angewendet worden. Im Hebräischen heisst er: „Liebe sowie Hass erkennt der Mensch nicht; Alles steht vor ihm." Mit Recht hat Ambros. Catharinus, de certitudine gratiae, Rom 1551. S. 10. darauf aufmerksam gemacht, dass hier zunächst die Rede sei von Glück und Unglück; aus dem Ergehen könne man nicht schliessen, ob man gerecht oder ungerecht sei.

[3]) שִׁיר הַשִּׁירִים, wörtlich: Lied der Lieder, das vortrefflichste Lied, entweder im Vergleiche mit den übrigen Liedern Salomoh's, oder mit allen Liedern, die es überhaupt giebt. Im letztern Sinne ist der Ausdruck: „Hohes Lied" im Deutschen gemeint.

bleibe unbesiegt und wanke nicht in der Treue gegen ihren ersten Geliebten; [1]) oder Salomoh ist wirklich der Geliebte, lässt sich aber als Hirte zur Hirtin herab oder feiert mehrere Tage hindurch das Vermählungsfest, wodurch die Sehnsucht nach Vereinigung immer mehr gesteigert wird. Jedenfalls sind in den acht Kapiteln des hohen Liedes die Gefühle einer begeisterten Liebe, in manchen Wechseln des Findens und Verlierens, der Sehnsucht und Befriedigung ausgesprochen.

§. 36.

Die Aufnahme dieses Liedes in die Sammlung heiliger Bücher bürgt uns dafür, dass die irdische Liebe hier nur das Bild von etwas Göttlichem sein könne, und die gemeinsame Anschauung der Synagoge und der Kirche sagt uns, dass hier die Geschlechtsliebe wirklich zum Bilde der Liebe Gottes zur Menschenseele geworden sei. [2]) Zwar tritt die Liebe der Geschlechter so oft in thierischer Gemeinheit auf, dass man billig sich wundern möchte, wie ihre Sprache im Heiligthum der Offenbarung sich hören lassen dürfe; aber sie ist nicht von Natur aus niedrig und ungöttlich. Im Paradiese war sie die Blüthe eines gottgefälligen Lebens und je näher solche Menschen, welche den Beruf zur Ehe haben, der Unschuld sind, desto mehr können sie die reine Würde der bräutlichen Liebe zur Wahrheit machen.

Darum haben mehrere Propheten in göttlichem Antrieb ihre Zuflucht zu dem Vorbilde der bräutlichen oder ehlichen Liebe genommen, wenn sie Gottes Beziehung zu der durch die Offenbarung berufenen Menschheit darstellen wollten. Selbst jene unser Gefühl oft derb verletzenden prophetischen Schilderungen des Ehebruchs, [3]) dessen sich das Volk Israel durch Abfall von Gott schuldig mache, setzen den Gedanken voraus, dass

[1]) Im Oriente können oft Mädchen in solche Lage kommen. Einen Fall erzählt Chardin, voyages II. S. 151 ff.

[2]) Theodors v. Mopsveste Meinung, dass das hohe Lied ein pur erotisches sei, ist vom Conc. Cstpl. II. 554. verworfen worden. Unzählige Väterstellen sprechen für die geistige Deutung. Für die jüdische Deutung kann das Targum ha schir eintreten, wonach Salomoh Gott, die Braut aber die Synagoge vorstellt. Vgl. Jad chasakah. jes. Thora 6, 9. Sohar amst. II. f. 3. a.

[3]) Jerem. 5, 7. 9, 1. 23, 14. Bei Ezechiel und Andern sehr oft.

eine Ehe oder Verlobung zwischen Gott und den Gläubigen bestehe. Darum kündet jener Prophet Osee, welcher durch auffallende Verheirathung mit Buhlerinnen das Verhältniss Gottes zu den unstäten, untreuen Menschenseelen darstellt (K. 1. 3.), die volle Vereinigung Gottes mit den getreuen Verehrern durch die Worte an: „Ich verlobe mich dir auf ewig ich verlobe mich dir durch den Glauben" (2,21 f.). Jeremias bezeichnet den Anfang des geistigen Verkehres zwischen Gott und dem israelitischen Volke bei der Gesetzgebung auf Sinai als Brautstand: „Ich gedenke dir deiner jugendlichen Anmuth, deiner bräutlichen Liebe, wie du mir gefolgt durch die Wüste" (Jer. 2, 2.). Christus erscheint als Bräutigam der Kirche.[1]

Wenn wir also annehmen, dass der Verfasser des hohen Liedes unter dem Bilde einer irdischen bräutlichen Liebe die göttliche besungen habe, so haben wir eine Anschauung für uns, welche eine herrschende bei den unterrichteten Israeliten kann genannt werden. Zum Überflusse sehen wir auch ausser dem Kreise des israelitischen Volkes irdische Liebe von mystischen Dichtern für die Darstellung der göttlichen gebraucht, so in der Gitagovinda der Indier und in manchen Oden von Hafis.

§. 37.

Die Wirklichkeit der Gefühle des hohen Liedes in der göttlichen Liebe findet sich in vielen Seelen, welche in Erfüllung des Gesetzes begründet, in der Schule stärkender und erleuchtender Übung gefördert genug sind, um die reinen Anregungen der Himmelsgnade zu empfinden und ihnen sich hinzugeben. Die Tröstungen von Anfängern, welche einerseits mit gutem Willen sich Gott zuwenden, aber andererseits noch im Reiche der niedern Begierden leben, haben manche Ähnlichkeit mit diesen Gefühlen; aber wer auf sie vertraut, wird leichter in den Irrgarten der religiösen Schwärmerei, als in's hohe, klare Paradies der lautern Gottesliebe kommen.

Es ist darum rathsam, sich zu diesen Höhen von Solchen führen zu lassen, welchen die Gnade dorthin den Weg gebahnt

[1]) Ephes. 5, 25 ff. Vgl. Matth. 9, 15. 25, 1. Mark. 2, 19. Luk. 5, 34. Joh. 3, 29. Hochzeit des Lammes: Offenb. 19, 7. 9. Braut Gottes: Offb. 21, 9. 22, 17.

hat. Johannes vom Kreuz möchte wohl der beste Führer sein. Sein Wechselgesang und seine lebendige Liebesflamme [1]) ist, wie der beste Commentar zum hohen Liede, so auch der sicherste Wegweiser zu dem schönen Garten göttlicher Liebesbegeisterung.

Kann das hohe Lied für Anfänger in den Erfahrungen des Seelenlebens zum Irrlichte werden, so für sinnlich lüsterne Seelen zur Versuchung der unheiligsten Art. Darum hat nach dem Zeugnisse des heiligen Hieronymus bei den Hebräern dieses Lied Niemand lesen dürfen, der nicht das dreissigste Jahr erreicht hatte.

Der heilige Thomas von Aquin hat die Auslegung dieses Liedes auf dem Sterbebette erst gewagt. Als er auf der Reise zum Concil zu Lyon im Anfange des Jahres 1274 todtkrank im Cisterzienser-Kloster zu Fossanuova bei Terracina Einkehr genommen hatte, baten ihn die Mönche trotz seines Vorsatzes, nicht mehr zu lehren, um eine Erklärung dieses Liedes, [2]) worauf er eine solche als seinen Schwanengesang den Lernbegierigen in die Feder diktirte.

§. 38.

Die Grundanschauung, welche in diesem Liede herrscht, ist uns jedenfalls von grosser Wichtigkeit zur Bestätigung der katholischen Auffassung von der Heiligung der Seele durch die Gnade. Jener nun mehr als dreihundertjährige Irrthum, wonach der Mensch in sich immer unlauter bliebe, und wonach es keine wahrhaft gottgefälligen Werke, keine Macht und Fürsprache der Heiligen, keine den Menschen innerlich durchdringende und in leuchtende Gottähnlichkeit umgestaltende Heiligung gäbe, ist unverträglich mit dem hohen Liede, wenn wir darin mehr, als einen Gefühlserguss irdischer Liebe sehen. Allerdings lässt sich aus diesem Liede nicht mit plumper Hand exegetischer Anatomie diese und jene Stelle herausnehmen, und dadurch die katholische Lehre von der Heiligung rechtfertigen; aber das Ganze des Liedes triumphirt über eine Grundlehre

[1]) S. die sämmtlichen Schriften des heiligen Johannes vom Kreuz. Von Gallus Schwab. Sulzbach. Seidel. 1830. II. Bd. Neue Übersetzung von Jocham. Regensb. 1858. Pustet. Der Wechselgesang findet sich übersezt auch in Diepenbrocks geistlichem Blumenstrauss.

[2]) Thomas von Aquino und seine Zeit von Harry Hörtel. 1846. S. 245.

des alten und neuesten symbolfesten Protestantismus. Dieses Lied ist nur in der katholischen Vorstellung von dem gottinnigen Leben der Heiligen wahr. Franz von Assisi, Katharina von Siena, Rosa von Lima haben es buchstäblich erlebt.

§. 39.

Als Verfasser wird in der Überschrift Salomoh genannt (1, 1.), und auf ihn wird im Verlaufe der Wechselreden Bezug genommen (3, 7. 8, 11.). Nichts widerspricht der Autorschaft Salomoh's; zwar wird Thirzah neben Jerusalem als bedeutende Stadt vorausgesetzt (6, 4.), aber nicht nothwendig als Residenz. Die wenigen chaldaisirenden Wörter, welche darin vorkommen,[1] sind einerseits als poetische Ausdrücke zu erklären, andererseits lassen sie sich mit Salomoh leicht vereinen, da er mit Aramäern verkehrte.

Der Zusammenhang der einzelnen Wechselreden ist kein systematischer; wer verlangt aber vernünftiger Weise, dass die Gespräche der begeistertsten Liebe nach dem Schema einer wohlgesetzten Chria sich bewegen müssen?

F. Die Sprüchwörter[2])

§. 40.

Salomoh's gehören einem sehr bescheidenen Zweige der Dichtkunst an. Der dichterische Geist begnügt sich in ihnen, die Wirklichkeit des Menschenlebens in einzelnen Erscheinungen zu beobachten und die Unachtsamen zu ihrer Ergötzung oder Warnung darauf aufmerksam zu machen. Möglicher Weise sind die Sprüchwörter neckischer Art, mehr Schlauheit als Weisheit pflegend. Die Sprüchwörter, welche in der Bibel stehen, haben durchaus eine moralische Bestimmung, sie sollen den Menschen befähigen, über die Übel und Gefahren der Welt **Herr zu sein**. Der weise Mensch soll, wenn auch unter grosser Mühe und Anstrengung, eine Herrschaft über alles Zufällige, Willkührliche oder von Seite des Nebenmenschen Bösgemeinte üben.

[1]) סתו Winter, פרדס. טנף. כתל. אפריון; vgl. ש, של 1, 7. 3, 1. 3, 7. 1, 6.

[2]) מִשְׁלֵים Proverbia.

Sie ist nur im Geiste möglich und zwar vermittelst eines hohen Grades von Bildung, welchen die Schrift Weisheit nennt. Die Sprüchwörter Salomohs bemühen sich, den Menschen auf mehrern Stufen zu jener Weisheit zu führen. [1]) Allein trotz aller geistigen Ausbildung vermag der Mensch doch keine vollkommene Herrschaft über das Zufällige und Üble zu üben, er bedarf nicht bloss eines Wissens, durch welches er in seiner innerlichen Welt sicher herrscht, er möchte eine geistige Macht kennen, sich an eine solche anlehnen, deren Geistesgesetz über Alles herrscht — das Äussere so gut wie das Innere. Auf eine solche Macht wird in den Sprüchwörtern auch hingewiesen (K. 8 u. 9.), es ist die ewige persönliche Weisheit Gottes. Hier tritt zum erstenmale der Gedanke eines persönlichen Unterschiedes in Gott hervor. Aus der Tiefe des göttlichen Wesens ist die persönliche Weisheit von Ewigkeit her ausgegangen, durch sie ist die Welt erschaffen, durch sie besteht sie und sie neigt sich mit der Lust des Schöpfers und Erhalters zum Menschen. So erscheint also die menschliche Weisheit als ein Abglanz der ewigen göttlichen.

Demnach ist es ein Doppeltes, was den oft so sehr vereinzelten Sprüchen eine lebendige Kraft giebt: Erstens, sie gehen darauf aus, den Menschen zum Kampfe mit den tausend Widersprüchen der Welt zu rüsten. Zweitens, sie sind wie Strahlen aus der Fülle der persönlichen Weisheit Gottes.

§. 41.

So konnten diese Sprüche mancher Reize entbehren, welche die sprüchwörtliche Poesie anderer Völker auszeichnet. Doch ist die Form dieser kurzen Weisheitslehren nicht ohne alle anziehende Ausstattung. Weil alle sittlichen Ermahnungen leicht den Reiz verlieren, durch welchen ihre Wirksamkeit bedingt ist, und ein solcher in einfachen Ermahnungen nicht unmittelbar liegt, so hat man durch die Form, in welche man sie

[1]) Neun verschiedene Ausdrücke für Einsicht und Bildung bezeichnen die Vorstufen der Weisheit: 1. מוסר. 2. תושיה. 3. מזמה. 4. ערמה. 5. תחבלות. 6. השכל und שכל. 7. דעת. 8. בינה. 9. תבינה. Zwar werden diese Ausdrücke häufig synonym gebraucht, doch möchte die hier gegebene Ordnung das stufenweise Ansteigen der durch sie bezeichneten Bildungsgrade andeuten. Bis תחבלות die rein natürliche, von שכל an die durch geoffenbartes Wissen mögliche Erkenntniss.

kleidete, nachgeholfen. 1) Man hat **historische** Sprüchwörter geprägt, d. h. kurze Andeutungen irgend einer Thatsache, welche zum lebhaften Ausdrucke, zum Typus und Abbild von Verwandtem sich eignet. Z. B.: Auch du, Brutus? Diese Anspielung auf Cäsars Mord drückt den Vorwurf der Undankbarkeit besser aus, als wenn derselbe in einfachen Worten gegeben wäre. Vgl. Hic Rhodus, hic salta. Auch Saul unter den Propheten? Brutus, schläfst du? 2) Man nimmt ein **Bild** aus der Natur oder aus den allgemeinen Erscheinungen der Menschenwelt, um eine sittliche Wahrheit anschaulich zu machen. Z. B.: Wie der Baum, so die Birn. Den Bock zum Gärtner machen. Besser biegen, als brechen. Die Stühle wollen auf die Bänke steigen. Manus manum lavat. Solche Bilder weiter ausgeführt, geben **Fabeln**. 3) Man kann durch einen scheinbaren Widerspruch eine Lehre eindringlich vortragen. Z. B.: Summum jus summa injuria. Ein gut Mahl ist Henkers werth. Wer seine Seele gewinnt, der verliert sie. Diese Art nennt man im Hebräischen „Räthsel". [1]) 4) Erdichtete Erzählungen spiegeln eine sittliche Entwicklung ab. Z. B. die Parabel Nathans vor David. 5) Endlich kann man eine Beobachtung über sittliche Erscheinungen in kurzer Fassung geben und lediglich durch Sprachwendungen und poetische Form einen Reiz beilegen.

Dieser einfachsten Art von Weisheitsregeln gehört der grössere Theil der salomonischen Sprüchwörter an.

§. 42.

Die unter dem Namen Salomohs uns vorliegende Sammlung von Sprüchen kann als Ganzes nicht von Salomoh herrühren, denn die Sprüche von K. 25. an sind erst zur Zeit des Königs Ezechias gesammelt worden (s. 25, 1.); aber wir können an der Authentie derselben nicht zweifeln. Es wird nämlich nicht bloss in den Büchern der Könige (1 Kön. 4, 32.) berichtet, Salomoh habe dreitausend Sprüche geredet, sondern wir sehen auch, dass der Name Salomohs dem Ganzen und einzelnen Theilen vorgesetzt ist (1, 1. 10, 1. 25, 1.). Die Wiederholung der Aufschrift ist durch die Aneinanderreihung verschiedener Sammlungen begründet. Nie wird ein anderer Verfasser angedeutet, als im K. 24. für die letzten zwölf Verse.

[1]) חידות.

Offenbar sind diese nichtsalomonischen Sprüche der bereits vor Ezechias vorhanden gewesenen Sammlung beigefügt worden. Auf ähnliche Art wurde die unter Ezechias um fünf Kapitel (25—29.) vermehrte Sammlung durch einen Anhang vervollständigt, welcher ebenfalls nicht von Salomoh herrührt.

K. 30. wird nämlich dem Agur zugesprochen, von welchem wir nichts wissen, und K. 31. dem Könige Lemuel oder vielmehr dessen Mutter. Dieses letzte Kapitel rührt also von einem Nichtisraeliten her, wie das Buch Job. Es enthält nach einleitenden Gedanken von gemischter Art eine hübsche Schilderung einer guten Hausfrau in alphabetischer Aufeinanderfolge der Anfangsbuchstaben der Verse; das goldene Alphabet der Frauen. So wenig Ordnung in den Sprüchen Salomohs herrscht, so sind sie doch gewissermassen ein Abbild des bunten Menschenlebens; Leiden, irdischer Genuss und hohe Geistesfreude begegnet uns in dieser wilden Naturpflanzung. Was hier zerstreut sich findet, das ist in drei einheitlichen Dichterschöpfungen dargestellt: Das Leiden im Job, das Suchen nach einem befriedigenden irdischen Genusse im Prediger und die überirdische Befriedigung im hohen Liede.

K. V. Die Geschichtschreibung vor dem Exile.

A. Prophetische, amtliche und volksthümliche Quellen.

§. 1.

Bis auf die Könige haben wir wenig andere Andeutungen über historische Aufzeichnungen, als solche, welche auf Propheten zurückweisen. Die Propheten sind die ersten Geschichtschreiber Israels. Sie waren auch vorzüglich geeignet, die religiöse Geschichte, ja überhaupt die Geschichte Israels zu schreiben. Diess zeigt sich besonders, wenn man unter Geschichte mehr versteht, als eine chronikenhafte Zusammenstellung gewisser Tagesereignisse. Je höher wir die Aufgabe des Geschichtschreibers stellen, desto mehr tritt der Beruf der Propheten hervor, Historiographen zu sein.

„Die Aufgabe des Geschichtschreibers ist die Darstellung des Geschehenen. Je reiner und vollständiger ihm diese gelingt, desto vollkommener hat er jene gelöst. Das Geschehene ist nur zum Theil in der Sinnenwelt sichtbar, das

Übrige muss hinzuempfunden, geschlossen, errathen werden. Was davon erscheint, ist zerstreut, abgerissen, vereinzelt; was diess Stückwerk verbindet, das Einzelne in sein wahres Licht stellt, dem Ganzen Gestalt giebt, bleibt der unmittelbaren Beobachtung entrückt. Mit der nackten Absonderung des wirklich Geschehenen ist noch kaum das Gerippe der Begebenheit gewonnen. Was man durch sie erhält, ist die nothwendige Grundlage der Geschichte, der Stoff zu derselben, aber nicht die Geschichte selbst. Dabei stehen bleiben, hiesse die eigentliche innere in dem ursachlichen Zusammenhange gegründete Wahrheit einer äussern, buchstäblichen, scheinbaren aufopfern, gewissen Irrthum wählen, um noch ungewisser Gefahr des Irrthumes zu entgehen." [1]) Immer treibt es geistvolle Menschen an, in den Thatsachen den beseelenden Zusammenhang zu suchen; aber wer aufrichtig die Grenze menschlichen Vermögens anerkennt, wird eingestehen, dass nur eine Autobiographie mit vollkommen wissenschaftlicher Pragmatik geschrieben werden könne; was über den Kreis des Selbstvollbrachten hinausgeht, ist nur der Muthmassung zugänglich. Die Propheten aber waren mit einem Blicke ausgerüstet, dem sich in vielen Fällen die innerste Seele der handelnden Menschen und die von obenher einwirkende Gotteskraft [2]) enthüllte; so weit dieser Blick reichte, hatten sie den ausgezeichnetsten Beruf zur Geschichtschreibung im höchsten Sinne.

§. 2.

Sobald wir nach Moses Propheten auftreten sehen, von deren Wirksamkeit wir überhaupt näher belehrt sind, finden wir sie auch als Geschichtschreiber thätig. Samuel hat nicht nur Urkunden zur Geschichte geliefert, indem er bei der Erwählung Sauls ein Königsrecht aufsetzte (1 Sam. 10, 25.), sondern er schrieb auch einen Theil des Lebens Davids, wie uns die Chronik sagt (1 Chron. 29, 29.). Daselbst erscheinen auch die Propheten Nathan und Gad als Biographen Davids.

[1]) S. Wilh. v. Humboldts gesammelte Werke. I. Bd. Berl. 1841. S. 1 ff. Über die Aufgabe des Geschichtschreibers.

[2]) Gott der Herr thut nichts, er hätte denn seinen Rathschluss seinen Knechten, den Propheten, kund gethan. Amos 3, 7.

Nathan schrieb auch das Leben Salomohs theilweise oder ganz, neben ihm trugen die Propheten Ahia und Iddo (v. Addo) bei (2 Chron. 9, 29.). Iddo erscheint ferner als prophetischer Geschichtschreiber für die Zeit Roboams [1]) (2 Chron. 12, 15.), neben Semaja und allein für die Zeit des Abia (2 Chron. 13, 22.); für Josaphats Zeit erscheint Jehu, der Sohn Hanans, als prophetischer Geschichtschreiber (2 Chron. 20, 34.); Isaias schrieb die Geschichte des Ussia (2 Chron. 26, 22.) und Ezechias (2 Chron. 32, 32.). Ob Chosai's (Vulg. Hozai's) Buch über die Zeit des Manasse ein prophetisches Buch sei, lässt sich nicht bestimmen (2 Chron. 33, 19.). Nach Einigen bezeichnet Chosai keinen einzelnen Mann, sondern weist insgesammt auf die geschichtschreibenden Seher jener Zeit hin. [2]) Von Jeremias wird ein Klagegesang auf den König Josias angeführt (2 Chron. 35, 25.), welcher ohne historische Beziehungen nicht denkbar ist. Überdiess sind die Orakel der Propheten von Jonas an bis auf Jeremias und Ezechiel reichhaltige Quellen der Geschichte.

§. 3.

Zu den prophetischen Quellen der israelitischen Geschichte kommt seit der Entstehung des Königthums eine amtliche hinzu. Wir sehen an dem Hofe der jüdischen Könige von Anfang an einen Historiographen, dessen Amt es gewesen sein muss, das Merkwürdige jeder Regierung, besonders das Ruhmwürdige aufzuzeichnen. Das Amt eines Historiographen war ohne Zweifel unter allen Königen besetzt, obwohl uns nur bei einigen hierüber bestimmte Nachrichten vorliegen. Die Kürze, womit die Regierung der meisten Könige uns geschildert wird, bringt es mit sich, dass nicht bei jedem Monarchen das Fortbestehen dieses Hofamtes angegeben ist. Es reicht hin, dass dessen Einführung (2 Sam. 8, 16.) berichtet und später gelegentlich von der Existenz desselben Zeugniss gegeben wird (2 Sam. 20, 24. 1 Kön. 4, 3. 2 Kön. 18, 18. 37. 1 Chron. 18, 15. 2 Chron. 34, 8. Isai. 36, 3. 22.). [3]) Aus solchen

[1]) מדרש הנביא עדו. Vgl. Scip. Sgambati, Archiv. p. 295.

[2]) LXX: ἐπὶ τῶν λόγων τῶν ὁρώντων, vulg. videntium. חוזי kann Abkürzung für חוזים sein, was Cod. Kenn. 150. hat.

[3]) מזכיר Maskir ist der hebräische Name dieses Historiographen.

amtlichen Niederschreibungen scheint vor der Trennung des Reiches die Geschichte Davids entstanden zu sein, welche in der Chronik (1 Chron. 27, 1—24.), wie eine andere von Salomoh, welche in den Büchern der Könige citirt wird (1 Kön. 11, 41.). Nach der Trennung erscheint einerseits eine Geschichte der Könige von Israel (Ephraim), andererseits von Juda, welche ebenfalls kaum etwas anderes, als das Ergebniss der amtlichen Aufzeichnungen der königlichen Historiographen sein kann. [1])

Neben diesen amtlichen Quellen müssen wir volksthümliche in historischen Gesängen, Genealogien, Denkmälern uns denken. Diese verschiedenen Quellen mögen in verschiedener Weise bearbeitet worden sein. Uns sind aus der Zeit vor dem Exile zwei Werke erhalten, nämlich die

B. Bücher Samuels und der Könige.

§. 4.

Beide Schriften zusammengenommen bilden ein Geschichtswerk, welches die Ereignisse von der Zeit Eli's bis zum babylonischen Exile herabführt und gegenwärtig aus vier Büchern besteht; die ersten zwei führen in den gegenwärtigen Bibelausgaben den Namen: „Bücher Samuels", die letzten zwei: „Bücher der Könige"; in unserer lateinischen Ausgabe und der alexandrinischen Version heissen alle vier: „Bücher der Könige." [2])

Die ersten zwei Bücher — im Hebräischen erstes und zweites Buch Samuels genannt — können als Geschichte Samuels und Davids betrachtet werden; was anfangs von Eli angeführt wird, dient nur zur Einleitung für die Geschichte Samuels; andererseits tritt Saul hinter Samuel und David ganz in den Hintergrund.

[1]) 2 Chr. 33, 18. 20, 34. ס׳ מלכי ישראל· 2 Chr. 33, 18. דברי מלכי ירש׳. 2 Chr. 25, 26. 28, 26. 32, 32. ס׳ מלכי יהודה·

In den Büchern der Könige wird zweimal citirt: ספר דברי הימים למלכי ישר׳ und sehr oft: ספר דברי הימים למלכי יהודה· An andern Stellen kommt ein „Buch der Könige Juda's und Israels" vor. 2 Chron. 16, 11. 25, 26. 27, 7. 28, 26. 32, 32. 35, 27. 36, 8. In 2 Chron. 24, 27. kommt ein מדרש ס׳ המלכים vor.

[2]) Also bei Citaten ist zu unterscheiden, ob man nach dem Hebr. oder nach der Vulg. u. LXX citirt. 1 Kön. nach der Vulg. ist 1 Sam. nach dem Hebr.; 3 Kön. vulg. ist gleich 1 Kön. nach dem Hebräischen.

Da ferner Samuels Thätigkeit nur als Vorbereitung der davidischen Regierung dargestellt ist, so könnte man dem Inhalte nach in beiden Büchern Ein Ganzes sehen: Geschichte Davids, des Zöglings von Samuel. Wirklich wurden beide Bücher von den Juden nach der Zerstörung Jerusalems als eines betrachtet und gezählt.[1]) Indessen ist die Abtheilung der zwei Bücher natürlich; denn bis zum Ende des ersten Buches ist David nur in engerem Kreise, von da an als König weit umher thätig.

§. 5.

Es lässt sich nicht mit Sicherheit bestimmen, ob wir in diesen beiden Büchern das nämliche Werk vor uns haben, welches die Chronik mit den Worten citirt: „Die frühere und spätere Geschichte Davids steht geschrieben im Buche des Sehers Samuel, im Buche des Propheten Nathan und in der Rolle Gads“ (1 Chron. 29, 29.). Das erste Buch Samuels könnte recht gut unter der „frühern“, das zweite unter der „spätern“ Geschichte Davids verstanden sein.

Jedenfalls haben wir vom siebenzehnten Kapitel des ersten Buches an einen andern Berichterstatter, als bis dahin. Der Erzähler in K. 16. führt die Jugendgeschichte Davids so weit, dass seine Bestimmung zum Könige und seine Beziehung zum Hofe Sauls klar wird. Der von K. 17. an redende Berichterstatter will zeigen, wie die Beziehung Davids zum Hofe Sauls zu einer feindlichen geworden sei.[2])

Ohne Zweifel haben wir bis zum Ende des 16. Kapitels vorzugsweise Aufzeichnungen Samuels vor uns, was aber eine Überarbeitung eines spätern Schriftstellers nicht ausschliesst. Das Nämliche gilt, wenn wir zu der Annahme geneigt sind, dass der übrige Theil der Bücher Samuels vorherrschend von Nathan und Gad herrühre. Einzelne spätere Zusätze sind deutlich sichtbar; doch sind die ursprünglichen Quellen dieser beiden Bücher viel weniger überarbeitet, als die in den Büchern der Könige benützten; daher zeigen sich in der Darstellung

[1]) Origenes bei Euseb. H. E. VI. 25. *Βασιλειῶν πρώτη, δευτέρα, παῤ αὐτοῖς* (sc. *Ἑβραίοις*) *ἐν Σαμμουὴλ ὁ θεόκλητος.* Ebenso Cyrillus Hieros. Catech. IV. 36. S. 128. ed. Reischl. 1848. t. I.

[2]) Vgl. oben S. 225.

einer und derselben Thatsache, in diesen beiden Büchern, wenn auch nicht unversöhnliche Widersprüche, so doch deutliche Kennzeichen verschiedener Urkunden. Jeder fleissige Leser kann sie entdecken.

§. 6.

Anders verhält es sich mit den beiden Büchern der Könige,[1]) welche mit dem Lebensende Davids beginnen und mit dem Anfange des babylonischen Exiles schliessen. Hier finden sich zwar insofern einige Ungleichheiten der Behandlung, als die Regierungsgeschichte Salomohs, dann die Schilderung der mit den beiden Propheten Elias und Elisäus verwebten Ereignisse und endlich die Wirksamkeit der Könige Ezechias und Josias bei Weitem den grössten Raum einnehmen; allein gerade in der Hervorhebung dieser Personen zeigt sich die gleiche Tendenz. Noch mehr tritt dieselbe in den oft wiederholten prophetisch strengen Reflexionen hervor. In vielen eigenthümlichen Redensarten und sonstigen Spracherscheinungen herrscht durch beide Bücher hindurch die grösste Gleichmässigkeit. Diese Erscheinungen reichen hin, um in beiden Büchern nicht so fast eine lockere Verbindung von verschiedenen Urkunden, als vielmehr ein von einem strengen Propheten verfasstes Geschichtswerk zu sehen. Wer mag dieser Prophet gewesen sein? Die Juden nennen uns Jeremias und eine Vergleichung der Reden dieses Propheten mit den Büchern der Könige dient zur stärksten Bestätigung dieser Angabe. Ein und derselbe Ton prophetischer Rüge, dieselbe Sprache zeigt sich beiderseits; das Geschichtswerk erscheint wie der historische Beleg zu den Prophetien des Jeremias. Wenn wir die letzten vier Verse wegnehmen, so endet das Buch mit einem Ereignisse, welches Jeremias mit erlebt hat und mit welchem das von den Chaldäern veranlasste Exil in vollkommene Ausführung kam. Die letzten vier Verse können allerdings nicht von Jeremias sein, so wenig als die letzten acht des Pentateuchs dem Moses angehören können. Sie stehen aber auch im lockersten Zusammenhange mit dem Vorhergehenden.

[1]) Nach Vulg. u. LXX drittes und viertes Buch der Könige.

§. 7.

Einen nicht zu vernachlässigenden Wink giebt uns für die Würdigung der vorexilischen Geschichtsliteratur der Umstand, dass die Juden die Bücher der Könige zu den prophetischen zählen; die Bücher Josue, Richter, Samuel und Könige heissen bei ihnen die ersten Propheten. Der Grund dieser Benennung ist ein doppelter; theilweise rühren diese Bücher von Propheten her, andererseits spielen die Propheten eine Hauptrolle in der hier aufgezeichneten Geschichte. Indem uns Propheten die einzelnen Thatsachen von Moses an bis zum Exile deuten, so finden wir das Exil im Gange der providentiellen Leitung selbst wohl begründet.

K. VI. Das babylonische Exil.

A. Rückblick auf das assyrische Exil.

§. 1.

Die Deportation jüdischer Stämme in verschiedene Provinzen des assyrischen und später babylonischen Reiches ist von höchster Wichtigkeit für die Offenbarungsgeschichte. Allerdings erscheint das Exil bei den Propheten fast überall als Strafe für den Abfall von Gott; so dass man denken muss, der Zustand, in welchem keine Verbannung nöthig gewesen wäre, sei derjenige, welcher der ursprünglichen Bestimmung des Volkes Israel am Vollkommensten entsprochen hätte. Ohne Zweifel hätte die Vorsehung durch Mittel, welche uns unbekannt sind, das Judenvolk zu jenem welthistorischen Berufe geführt, welcher die Seele seines Daseins ist. Das Exil ist aber wirklich verhängt worden und wir sehen darin nicht bloss eine Strafe, sondern eine Fügung, welche den welthistorischen Beruf Israels mächtig unterstützte.

§. 2.

Schon das assyrische[1]) Exil der nördlichen zehn Stämme war ein Ereigniss, welches in der Entwicklungsgeschichte der

[1]) Eine Erörterung über die Geschichte Assyriens im VIII. Jahrhundert v. Chr. ist noch nicht reif. Wenn die jüngst von Rawlinson edirten Inschriften ganz erklärt sein werden, wird manches Räthsel gelöst sein.

Offenbarung eine bedeutende Rolle spielt. Der Kampf gegen das phönizische Heidenthum und manche damit vereinigten Arten des Aberglaubens wurde dem bessern Theile des Judenvolkes besonders durch den Umstand erschwert, dass das nördliche Reich offen und frei sich zum Heidenthum bekannte. Die Verbindungen Ephraims mit Egypten, dann mit dem mächtigen Tyrus liessen den Götzendienst dort als den Schutz der einheimischen Macht erscheinen; die Politik gegen das Haus Davids trug auch das Ihrige bei, um das Heidenthum im Zehnstämmereich überall mit Glanz herrschen zu lassen. Kurz, Ephraim predigte das Heidenthum auf sehr lockende Art. Und gerade der Umstand, dass der Cultus der Natur dort mit manchen Elementen aus der mosaischen Religion gemischt war, erhöhte die Macht der Verführung. So lange Ephraim stand, waren die schwächern Israeliten stets von den reizendsten Lockungen abergläubischer Übungen umgarnt. Es fehlte zwar auch im südlichen Reiche nicht an selbstständigen Unternehmungen zu Gunsten des Heidenthums — man denke an Salomoh — doch in der Regel traten sie scheu auf und waren von fremdem und namentlich ephraimitischem Einflusse abhängig. Kaum neigte sich Samaria zum Falle, so erhob sich unter Ezechias der mosaische Cult mit einer Pracht, welche die davidische Zeit erneuern zu wollen schien. Allerdings folgte unter Manasses eine furchtbare Reaktion des Heidenthums, aber bald musste dasselbe aus der öffentlich siegreichen Stellung heraustreten. Was uns Ezechiel von geheimem Götzendienste im Tempel kurz vor der Zerstörung Jerusalems enthüllt (K. 8.), zeigt zwar, dass der Fall Samaria's allein nicht hingereicht hat, das Heidenthum ganz zu zerstören; aber eben der Umstand, dass die Anhänger desselben nur insgeheim ihrem Wahne folgten und wenigstens den Schein der ächten Religion bewahren mussten, bestärkt uns in der Behauptung, dass der Fall Samaria's zur Brechung des Heidenthums viel beigetragen habe. Die heidnischen Bewohner Ephraims giengen unter die Heiden, denen sie ihrer Anschauung nach angehörten; die Mehrzahl verlor sich unter den Heiden, so zwar, dass die Propheten das Heidenthum geradezu mit dem Namen Ephraims [1]) bezeichnen konnten. Mit dem heidnischen Theile der zehn Stämme

[1]) S. Jerem. 31, 15 ff.

war auch ein grosser Theil der heidnischen Versuchung für die bessern, wenn auch schwachen Juden weggeführt.

§. 3.

Doch nicht alle Bewohner des nördlichen Reiches waren Heiden. Die Theilnahme vieler Bewohner jenes Reiches an dem feierlichen Osterfeste des Ezechias kann allein schon zum Beweise hiefür dienen (2 Chron. 30, 10 ff.).[1] Jenes Osterfest ward besonders von Leuten aus den Stämmen Ascher, Manasse und Zabulon besucht, also von Leuten aus dem obern Berglande; vorausgesetzt, dass die basanische Hälfte von Manasse gemeint ist. Aus Naftali sehen wir den frommen Tobias (Tob. 1, 1.). Indem unter den deportirten Bewohnern der zehn Stämme auch gläubige, ja fromme Israeliten waren, so ist bereits durch das assyrische Exil theilweise jenem alle Völker betreffenden Berufe Israels in nächster Weise vorgearbeitet, welcher der Ruhm dieses Volkes ist. Um diess vollkommen würdigen zu können, wäre es freilich wünschenswerth, dass wir die vorzüglichsten Niederlassungen der assyrischen Exulanten wüssten. Nur vermöge einer Kenntniss dieser Niederlassungen können wir uns vollkommen Rechenschaft darüber geben, mit was für Cultursystemen die Träger der Offenbarung in jenen Jahrhunderten in Berührung gekommen seien.

§. 4.

Die Beantwortung der Frage: Wohin kamen die von den Assyriern deportirten Judenstämme? ist nicht so leicht, als man denken sollte. Schon im Alterthum war man hierüber nicht im Klaren. Sicher ist, dass zur Zeit der Tanaiten, d. h. im Jahrhundert Christi und den beiden folgenden, selbst die Gelehrtesten unter den Juden keine feste Kenntniss von den vorzüglichen Deportationsorten der zehn Stämme, sondern nur eine dunkle Sage hatten. Hiedurch scheint von selbst eine weitverbreitete Meinung widerlegt zu werden, wonach diese Orte am obern und mittlern Laufe des Tigris zu suchen wären. Jene beiden Stellen der Bibel, worin uns die Hauptorte der assyrischen

[1]) Ezechias veranstaltete jenes feierliche Osterfest vor der Zerstörung Samaria's. Die Eilboten, welche er in's nördliche Reich schickte, waren die letzte Gnade Ephraims.

Deportation genannt werden, enthalten zwar Namen, mit welchen sich Ortsbezeichnungen in dem genannten Revier vergleichen lassen; aber sie liegen den uns wohlbekannten Niederlassungen der gebildeten Juden der ersten Jahrhunderte nach Christus so nahe, dass schwer zu begreifen ist, warum diese an dem mährchenhaften Flusse Sanbatjon einen Hauptsitz der zehn Stämme gesucht hätten, wenn das ihnen benachbarte Gauzonitis und der Chaboras in der That Gosan und Chabor der Schrift wären.[1]) Dieses Mährchen setzt voraus, dass in einem fernen Lande sich damals Juden aufhielten, welche für den Kern der Nachkommen der zehn Stämme galten. Es scheint, dass jenes Mährchen[2]) durch einen etymologischen Witz an die Stelle der einfachen Nachricht trat. Es giebt nämlich einen Fluss Sandabal im fernen Osten. Griechische Authoren haben den indischen Flussnamen čandrabaga (Akesines) in Sandabal verwandelt.[3]) Dadurch würden wir von der ältesten,[4]) wenn auch sagenhaften Nachricht über den Aufenthaltsort der zehn Stämme gegen Indien zu gewiesen.

Eben dorthin könnten uns auch theilweise die Namen in den beiden angeführten Stellen führen. Insbesondere könnte Chabor mit dem heutigen Kabul identificirt werden. Dasselbe führt im Alterthume den Namen Kabura, obwohl es anderwärts auch bereits Kabul zu heissen scheint.[5])

[1]) Die Bibel äussert sich über die Deportationsorte der assyrischen Exulanten so: „Er (Salmanassar) führte sie weg nach Assur und liess sie wohnen in Chalach bei Chabor, bei dem Strome von Gosan und in den Städten von Medien.“ 2 Kön. 17, 6. Die Chronik ergänzt diese Notiz: „Und der Gott Israels erweckte den Geist des Phul, des Königs von Assur, und den Geist von Tiglath-Pilesar, König von Assur, und er führte sie ab, namentlich Ruben, Gad und halb Manasse und brachte sie nach Chalach und Chabor und Hara und den Strom von Gosan bis auf den heutigen Tag.“ 1 Chron. 5, 26.

[2]) Vgl. den Brief des Eldad Dani, übers. bei Genebrardus chronol. Hebr. S. 75 f. Vgl. Kazwini. ed. Wüstenf. II. Thl. 1848. S. 17.

[3]) S. Lassen, Pentapotamia, S. 66. sl. 29. S. 34. Vgl. S. 4.

[4]) Jonathan ben Uziel in Exod. 34, 10. Talm. hieros. Sanhedr. c. 17 fin. — Breschith rabba s. 12. et 73. S. Buxt. lex. chald. s. v. סמב. Etwas ganz anderes ist der ποταμὸς σαββατικός bei Berytus an der phönic. Küste. Joseph. Bell. jud. l. VII. c. 5. §. 1. Plinius H. N. l. 31. c. 11.

[5]) Καβούρα bei Ptolem., Kaabur bei den Persern. S. Ritter VII. S. 237. S. oben S. 240 Anmerk.

Am Indus und in den bedeutendsten Städten Chorasans sind nicht nur seit unvordenklicher Zeit sehr viele Juden, sondern sie wollen als Nachkommen der zehn Stämme gelten. Benjamin von Tudela fand im zwölften Jahrhunderte zu Samarkand gegen fünfzigtausend; in einer benachbarten Stadt achttausend Juden, [1]) nach Chorasan verlegt er den Hauptsitz der Deportation. [2])

In Bochara sind noch zehntausend Juden; andere Orte jener Gegenden haben ebenfalls viele Israeliten. [3]) Wir fügen eine kürzlich bekannt gewordene Nachricht eines Juden hinzu, welcher zur Zeit des Perserkönigs Chosru Parwis lebte. Einer alten Synagogenrolle der Karäer am schwarzen Meere hat der Schreiber beigefügt: „Ich bin Jehuda, Sohn von Moses, dem Punktator, dem Orientalen, Sohn von Jehuda, dem Starken aus dem Stamme Naftali, aus der Familie Schelomi's, welche zur Zeit von Hosea, dem Könige Israels, mit den Exulanten in's Exil gieng; nämlich mit den Stämmen Simeon, Dan und mehreren Familien der übrigen Stämme Israels, welche der Zar oder Feind Salmanassar aus Samaria und den Provinzialstädten deportiren liess, nach Chalach, d. i. Bahlach (Balch?) und Chabor, d. i. Chabul, und Hara, d. i. Herejuth [4]) (Herath), und Gozan, d. i. Gussna (Gazna?), [5]) der Exilstadt der Rubeniten, Gaditen und von halb Manasse. Calnassar (Salmanassar) deportirte sie und gab ihnen dort Wohnsitze. Von dort aber verbreiteten sie sich über den ganzen Orient bis zu den Sinim“ (China). [6]) Dass sich auch nach Westen hin manche Familien

[1]) Ed. Asher. S. 82.

[2]) Das. S. 83.

[3]) S. Ritter, Erdk. IX. 424. 42.

[4]) Im Zend Haroïu, syr. הירין Herjû; s. Assemanni bibl. or. t. III. p. II. S. 754. Vgl. Ritter, Erdk. VIII. S. 237.

[5]) Ist das bei Assemanni B. or. t. III. p. II. S. 752. u. t. I. S. 356. vorkommende Gurzan גורזן gleich Gozan?

[6]) Aus Dr. Pinner's Prospectus im Literaturbl. des Orients 1847. nr. I. S. 10.
לחלח היא בחלח וחבור היא חבול והרא היא הירייות וגוזן היא גוצנא מדינת גלות בני ראובן וגד ומנשה שגלם כלנאסר והושיבם שם ומשם נפצו על פני כל ארץ המזרח עד סינים.

Das Land der Sinim ist zunächst die Mongolei. Die Semiten und Indier scheinen den Namen der nächsten mongolisch-tatarischen Völkerchaft: die Wolfshorde, ćina, auf die Gesammtheit der mongolisch-tatarischen Völker angewendet zu haben. Vgl. Schmidt, Forschungen. S. 66.

dieser Exulantenschaft gezogen haben, wäre bei dieser Annahme natürlich. Nach dem eben angeführten Schreiber der krimischen Synagogenrolle sind die Juden Südrusslands zum Theile durch solche Familien der zehn Stämme entstanden, welche im Laufe der Zeit ihre ursprünglichen Verbannungsorte verliessen.[1])

Bei all dem scheint es am Ende doch das natürlichste, unter Chabor den bekannten Fluss Chaborras, später Châbur, zu verstehen, welcher bei den alten Karkemisch (Circesium) in den Euphrat mündet und unter Gozan jenen Landstrich Mesopotamiens, welcher von den Alten Gauzanitis genannt wird. Chalach mag chalchal in Atropatene sein, wenn man nicht mit Ritter und andern Holwan [2]) im mittleren Kurdistan vorziehen will. Hara bezeichnet vielleicht die Gebirgsgegend von Atropatene an den Thälern des Kir-Araxes, wohin wir denn auch durch Kîr [3]) als die Heimath Arams und einen Deportationsort Israels geführt werden.

Von diesen nördlichen Stätten der Deportation würde sich die weitere Verbreitung der Juden in den Chersones eben so leicht erklären, wie gegen Osten hin. Jedenfalls bildeten medische Städte (2 Kön. 17, 6.) und namentlich Ecbatana und Rages (s. das Büchlein Tobias) mit Niniveh den Mittelpunkt für die weitern Verbannungsorte.

§. 5.

Demnach können recht wohl die Juden Afganistans Nachkömmlinge der zehn Stämme sein, nur muss man nicht das ganze Volk der Afganen von den Juden herleiten wollen. Dass in Amerika sich Zweige der zehn Stämme finden sollten, wie vor zweihundert Jahren [4]) und wieder in neuerer

[1]) Nach dieser Stelle hätten die medischen Juden den Cyrus an der Königin Palmira gerächt und hätten unter Cambyses nahe am Lande der Skythen (שיטים) die Krim (כרים) bekommen. Vgl. Agathia's Bemerkung über den Kampf des Firus mit den „Naphtaliten" bei Menasseh, spes Israel, S. 48 ff.

[2]) Ritter Erdk. X. S. 248.

[3]) Ich war früher geneigt, in dem Kîr der Bibel den Κῦρος der Alten, den Bendemir der Neuen zu sehen. Allmählig fand ich die Gründe für den kaukasischen Kyros stärker.

[4]) Menasseh Ben Israel מקוה ישראל hoc est Spes Israelis, Amst. 1650. Aron Levi (Antonius Montezzinus) will 1644 in Südamerika, nicht sehr ferne vom Chimborasso, in romantischen Gebirgsthälern Juden gefunden haben.

Zeit,[1]) obwohl in verschiedenem Sinne, behauptet wurde, ist an und für sich möglich, insofern von China und Mittelasien aus Auswanderungen nach Amerika stattgefunden haben mögen;[2]) aber wahrscheinlich ist es nicht.

Näher liegt es, dass die schwarzen Juden Indiens von den assyrischen Exulanten herstammen.[3]) Gleichzeitig mit der assyrischen Deportation muss nach der Ankündigung des Propheten Osee eine freiwillige Auswanderung nach Süden und Westen, namentlich nach Egypten eingetreten sein. Sollten die auffallenden Spuren jüdischer Satzungen, welche sich so reichlich in der Gesetzgebung des Numa Pompilius finden, im Zusammenhange mit der Auswanderung jüdischer Familien nach Westen sein?[4])

§. 6.

Nichts ist natürlicher, als dass wenigstens die bessern der assyrischen Colonien auch von solchen Juden aufgesucht wurden, welche erst durch die Chaldäer aus Canaan fortgeführt worden waren. Die nächste derselben wäre die am Kir gewesen, wenn man darunter statt des kaukasischen Kir[5]) jenen Kyros der Alten verstehen dürfte,[6]) welcher heutzutage Bendemir heisst und etwas östlich von Schiras fliesst. Seine Anwohner treten neben Elam auf (Is. 22, 6,), welches mit dem Ahwas der mohammedanischen Schriftsteller eins ist.[7]) Da

[1]) The ten tribes of Israel historical identified with the aborigines of the western hemisphere by Mrs. Simon. London 1836.

[2]) Dr. Karl Fr. Neumann, Mexiko im fünften Jahrhundert, nach chinesischen Quellen. München 1845. Abdruck aus dem „Ausland".

[3]) Ritter, V. S. 595 ff. S. indess Bohlen, altes Indien. I. S. 374.

[4]) S. Ernst von Lasaulx, über die Bücher des Königs Numa. Abhandl. der I. Cl. d. k. Akad. d. Wiss. V. Bd. I. Abth. S. 83 ff. Vgl. Sefarad, Sparta bei Obadia.

[5]) Schon Flavius Josephus, antiq. IX. c. 12. §. 3., scheint dieser Meinung zu sein, denn er lässt die Deportation Tiglath-Pilesars *εἰς τὴν ἄνω Μηδίαν* gehen.

[6]) Der kaukasische Kyros wird von den mohammedanischen Schriftstellern Korr, כֻּר geschrieben. S. Kazwini, ed. Wüstenf. S. 348. Über den heutigen Bendemir: Ritter, VIII. S. 705. 767. Strabo l. XV. mihi (ed. Basil. 1549.) p. 692. *Κῦρος*.

[7]) Bei Esra und Nehemia erscheinen Juden von Elam unter den heimkehrenden Exulanten. Esra 2, 7. 31. 10, 2. 26. Nehem. 7, 12. 30. Man vergleiche die Andeutungen des Buches Esther über die zahlreiche Judenschaft von Susa. Esth. 4, 16. 9, 6. 11 ff.

aber die Gegend am Kir als Heimath Arams aufgefasst wird, muss der kaukasische Fluss dieses Namens angenommen werden. Zunächst traf nach der Ankündigung des Propheten Amos (1, 5.) die Verbannung nach Kir nur die damascenischen Aramäer (2 Kön. 16, 9.) durch Tiglath-Pilesar, so dass westliche Aramäer in ihr Stammland zurückkamen (Amos 9, 7.); aber theils die Natur der Sache, theils die ausdrückliche Angabe der Chronik (1 Chron. 5, 26.) belehrt uns, dass die nächsten Anwohner des mit Damaskus verbündeten Zehnstämmereichs in dieser Deportation des Tiglath-Pilesar mit inbegriffen waren. Wir können jedenfalls den Umstand, dass öfters Judenniederlassungen, welche zunächst nur von assyrischen Exulanten bevölkert waren, als von Nebukadnezar mit verbannten Juden bevölkert dargestellt werden, nur durch die naheliegende Annahme erklären, dass babylonische Exulanten nachrückten und als die im Judenthume eifrigern, das Andenken der ersten Ankömmlinge verdunkelten. [1])

§. 7.

Wie sehr auch für einzelne der eben aufgestellten Behauptungen hinsichtlich der ersten Sitze der assyrischen Exulanten weitere Bestätigungen wünschenswerth sein mögen, das ist wohl unzweifelhaft, dass die bedeutendsten Städte Mediens solche Niederlassungen waren, und natürlich ist es, dass ostwärts und westwärts vom kaspischen Meere jene Colonien, die wir im Mittelalter finden, schon sehr früh gegründet wurden. Damit sind von selbst die Berührungen mit den einflussreichsten Culturvölkern des westlichen Hochasiens angedeutet. Von den Wirkungen dieser Berührungen haben wir leider keine andern bestimmten Zeugnisse, als das Büchlein Tobias, wo wir durch die Sehnsucht nach der Heimath schon die fromme Idee eines himmlischen Jerusalems angebahnt sehen [2]) und Wallfahrtslieder, wie den Psalm 48., wo ein fernher gekommener Pilger bald nach der Niederlage Sanheribs die heilige Stadt besucht zu haben scheint. Der herrliche Psalm 42., der erste

[1]) Vgl. die oben angeführte Stelle des Kazwini, ed. Wüstenf. t. II. 1848. S. 17., wonach die am Sabbatjon (נהר מן רמל) wohnenden Juden solche wären, die vor Bochtunassar's Verfolgung flohen.

[2]) Tob. 13, 12—23. Nach dem Gr. 13, 10—18.

des zweiten Buches, passt am natürlichsten auf einen in die ferne Fremde verbannten Bewohner von Nordgaliläa oder Basan, denn diesem musste das Heimweh nach dem Hermon in's Exil folgen. An der Sehnsucht nach der Heimath und an den Pilgerfahrten nach Jerusalem scheint sich das selbstständig nationale und religiöse Leben dieser Juden vorzüglich aufgerichtet zu haben. Von den Gegenden der assyrischen Exulanten waren bekanntlich noch auf dem ersten Pfingstfeste nach Christi Himmelfahrt zahlreiche Pilger in Jerusalem: Parther, Meder, Elamiter (Apstg. 2, 9.). Doch Alles, was in dieser Hinsicht das assyrische Exil hervorbrachte, war nur Vorspiel von den Wirkungen des

B. babylonischen Exiles.

§. 8.

Dasselbe wurde nicht mit einem Male herbeigeführt, sondern nach und nach. Doch fallen sämmtliche Deportationen, durch welche das babylonische Exil entstanden ist, in die Regierungszeit des chaldäischen Eroberers Nebukadnezar, und zwar zwischen 606 und 587 oder 586 vor Christus, also in einen Zeitraum von zwanzig Jahren. Im vierten Jahre Jojakims, dem ersten des Nebukadnezar (606), wurde nebst kostbaren Geräthen aus dem Tempel eine Anzahl von Vornehmen, namentlich edlen Knaben, worunter Daniel, nach Babel geführt. Jerem. 25, 1. Dan. 1, 1.

Sieben Jahre später wurde der König Jechonias sammt zehntausend tüchtigen Bürgern, vorzüglich Handwerkern und andern angesehenen Israeliten, eben dahin deportirt. Unter diesen Exulanten war Ezechiel. Indem der davidische König Jojachin unter ihnen ist, erhalten sie selbst in der Fremde eine Einigung. Das ist die wichtigste Deportation (599).

Eine dritte folgte nach der Zerstörung von Jerusalem. [1])

Es ist nicht unwahrscheinlich, dass assyrische Exulanten sich schon vor der Ankunft der jüdischen unter Nebukadnezar in der Hauptstadt Chaldäa's niedergelassen haben. Dadurch müsste es den neuen Ankömmlingen aus Judäa sehr erleichtert worden sein, recht bald sich am Euphrat einheimisch zu machen.

[1]) Vgl. oben S. 253.

Jedenfalls reicht die Nachricht über die zweite Deportation, in welcher der rührigste, angesehenste und reichste Theil der Israeliten nach Babel versetzt ward, vollkommen hin, um uns die Judencolonie in oder bei Babel sehr bald in blühendem Zustande zu denken. Die Erzählung von der Susanna, welche im Hause des Juden Jojakim einen grossen Wohlstand und unter den babylonischen Juden eine geordnete Gemeindeverfassung voraussetzt, und zwar zu einer Zeit, da Daniel noch ein junger Mann war, [1]) beleuchtet uns auf sehr willkommene Weise die Verhältnisse der Exulanten, und zwar noch vor der Zerstörung Jerusalems.

Wir haben noch ein anderes Mittel, uns den Zustand der Exulanten im Exile und zwar in den ersten Jahren vorzustellen, nämlich

§. 9.

das Buch Baruch. Wir kennen Baruch bereits aus den prophetischen Reden des Jeremias. Er war aus einer angesehenen Familie des Stammes Juda. Sein Bruder Seraja hatte am Hofe des Zedekias ein bedeutendes Amt (Jer. 51, 61.). Er selbst diente dem ärmsten der Propheten, dem Jeremias. Besonders war er diesem zur Aufzeichnung seiner Reden behülflich, als eine göttliche Offenbarung eine solche unter Jojakim geboten hatte (Jer. 36, 1 ff.). Als Leidensgenosse des Jeremias sehen wir ihn einmal ganz entmuthigt, aber auch bald wieder aufgerichtet (Jer. 45, 2 f.). Von ganz besonderer Wichtigkeit für die Beleuchtung der Verhältnisse des Exiles ist er dadurch geworden, dass er im vierten Jahre des Zedekia, also 596 v. Chr., neun Jahre vor der Zerstörung Jerusalems bei Gelegenheit einer königlichen Gesandtschaft im Auftrage des Jeremias die verbannten Brüder in Babel besuchte. Bei Jeremias ist zunächst nur von der königlichen Gesandtschaft die Rede; der Bruder des Baruch, Serajah, war dabei (Jer. 51, 61.). Das Buch Baruch ergänzt diese Nachricht und belehrt uns, dass auch Baruch bei dieser Gelegenheit nach Babel gekommen sei. Sein

[1]) Daniel wird Kap. 13, 45. ein *παιδάριον* nach Theodotion genannt; die LXX drücken sich aus: *προσετάγη πνεῦμα συνέσεως νεωτέρῳ ὄντι Δανιήλ.* Daniel mag im Jahre 606 zehn bis vierzehn Jahre alt gewesen sein; der Ausdruck *παιδάριον, νεώτερος* wird sich schwerlich über zwanzig Jahre ausdehnen lassen. Also geschah das Ereigniss vor 590.

Besuch wurde die Veranlassung zu einem Briefe der babylonischen Exulanten an die Juden in der Heimath. Dieses Sendschreiben Bar. 1, 10. — 2, 23., verbunden mit dem spätern Aufsatze 2, 24 ff., ist uns eine wichtige Urkunde über die Lage und Stimmung der Exulanten.

§. 10.

Was die Propheten früher so sehr gewünscht haben, dass die Juden ihre Herzen und nicht ihre Kleider zerreissen möchten als Beweis der Busse, das zeigt sich hier in der Wirklichkeit. So sehr sind die Exulanten von der Gerechtigkeit des erlittenen Ungemaches durchdrungen, dass sie die Verbannung und die Herrschaft der Babylonier zu lieben scheinen. „Selig sind wir, Israel sei getrost, Volk Gottes, merkwürdiges Israel! Ihr seid verkauft den Heiden, aber nicht zum Untergange“ (Bar. 4, 5 f.). Der Geist der Ergebung in die von Gott verhängte Knechtschaft offenbart sich schon in der frühern Aufforderung, für Nebukadnezar und seine Familie zu beten (Bar. 1, 11.).

Dem Schreiben ist eine Einleitung vorgesetzt, welche uns einige Züge aus dem Leben der Juden im Exile vergegenwärtigt (K. 1, 1—9.). Hieraus ersehen wir, dass die Exulanten sich — wahrscheinlich in einem Bethause — am Nahar (Canale) Sodi versammelten, um das Buch, d. i. die Thorah, vorlesen zu hören (K. 1, 3. 4.), und dass bei dieser Gelegenheit Baruch das folgende Schreiben der ganzen Gemeinde vorlas, um es in Wahrheit in ihrem Namen nach Jerusalem schicken zu können, und dass eine Collekte für die armen Stammesgenossen in Jerusalem veranstaltet wurde.

Dieses Schreiben zusammengenommen mit einem etwas spätern von Jeremias an die für das babylonische Exil bestimmten Juden, war wichtig genug, um, vermehrt durch eine kurze Einleitung (1, 1—9.) und längere Betrachtungen (2, 24 ff.), als selbstständige Schrift aufbewahrt zu werden. Baruch brachte im fünften Jahre nach der Zerstörung Jerusalems (also 582) dasselbe in Babylon in die Form, in welcher wir es vor uns haben (K. 1, 2.). [1]) Es waren unterdessen Manche von jenen

[1]) Nach der Zerstörung Jerusalems sehen wir Baruch bei Jeremias (Jer. 43, 3 f.). Dort schreibt das Volk die Weigerung des Jeremias, nach

Israeliten, an die dasselbe ursprünglich von Babylon aus adressirt worden war, ebenfalls in's Exil gekommen; es musste den frühern wie den spätern Exulanten eine schöne und heilsame Erinnerung werden.

Da an die letzten Exulanten, die erst bei der Zerstörung der heiligen Stadt aus Palästina fortzogen, der Prophet Jeremias schriftliche Erinnerungen gegeben hatte, worin er sie vorzüglich vor dem Götzendienste Babylons warnt, [1]) so bot sich eine Gelegenheit dar, ein vollkommenes Wanderbüchlein für das Exil zu bilden. Dieses warnende Schreiben des Jeremias wurde mit der Epistel der babylonischen Israeliten an die palästinensischen vereinigt (es bildet das letzte, sechste Kapitel) und von Baruch bevorwortet und ergänzt. So ist das Büchlein Baruch entstanden. [2]) Obwohl die vier Bestandtheile desselben zu verschiedener Zeit geschrieben sind — nämlich die Epistel der ersten Exulanten an die Juden Jerusalems (K. 1. V. 10 ff.), noch unter der Regierung des Zedekia; dann der Brief Jeremiä (K. 6.) während der Zerstörung der heiligen Stadt; dann die Betrachtungen (K. 2, 24 ff.); endlich die historische Einleitung (K. 1, 1—9.) im fünften Jahre nach der Zerstörung — so gibt es uns doch ein harmonisches Bild, worin uns vorzüglich zwei

Egypten zu ziehen, dem Einflusse des Baruch zu. Nach der Sage starb er in Babel.

[1]) Durch die detaillirten Schilderungen des Götzenwesens ist dieser das sechste Kapitel ausmachende Brief des Jeremias sehr wichtig für die Archäologie.

[2]) Das Büchlein Baruch, welches von den Protestanten aus dem Canon ausgeschlossen, von den Katholiken zu den (deutero-) canonischen Büchern gezählt wird, war ursprünglich hebräisch oder aramäisch. Wir können diess aus den Eigenthümlichkeiten des griechischen Textes schliessen, welcher nach Verlust des hebräischen für uns Original ist. — Der Haupteinwurf gegen die Ächtheit dieses Büchleins wird von den Widersprüchen hergenommen, welche zwischen einzelnen Theilen herrschen sollen. Einerseits steht der Tempel zu Jerusalem noch 1, 10. 14.; andererseits wird im Eingange Jerusalem bereits vor vier Jahren als zerstört betrachtet und die 3, 1. — 5, 9. folgenden Reflexionen lassen Jerusalem ebenfalls zerstört sein. — Allein durch die Berücksichtigung der Composition des Büchleins in obiger Weise hellt sich diese Schwierigkeit auf. Der K. 1, 10 ff. stehende Brief der babylonischen Exulanten ist vor, der Brief des Propheten Jeremias K. 11. bei, und der Eingang, so wie mehrere Betrachtungen, die dem Briefe der Exulanten angehängt sind (vielleicht von K. 2. V. 21. an), nach der Zerstörung Jerusalems geschrieben.

Züge bedeutsam sind, indem sie uns die ältesten Exulanten in Babel gerade so zeichnen, wie wir sie zu den Zeiten der Apostel in den griechischen Städten sehen. Den palästinensischen Juden werden hier schon Beiträge geschickt, wie es später geschieht,[1] und wir sehen, dass die Exulanten hier, wie anderwärts, ihr Bethaus an einem Wasser haben, was selbst den Heiden so bekannt war, dass die Bürger von Halikarnass in dem Dekret, das den Juden erlaubt, Synagogen am Meere zu bauen, erklären, diess möge geschehen, wie es bei ihnen altes Herkommen sei.[2]

Hiemit versetzt uns das Büchlein Baruch an dieselben Wasser des Euphrat, von welchen Psalm 137. redet, wenn er sagt: „An den Canälen Babylons sassen wir und weinten, unsere Leier war an den Weidenbäumen aufgehängt.“

§. 11.

Nehmen wir andere Quellen zu Hülfe, so können wir unsere Vorstellungen über den Aufenthalt der Exulanten sehr vervollständigen. Vergegenwärtigen wir uns zunächst die örtliche Lage der vorzüglichsten Judencolonien, indem wir von den sichern Daten der spätern babylonisch-jüdischen Literatur ausgehen.

Wir wissen, dass die Juden etwa hundertneunzig Jahre n. Chr. in Sora, dann ein Menschenalter darauf in Pumbeditha und ferner auch noch in Nahar-Dea eine Schule errichteten. Nichts ist natürlicher, als dass sie sich hiebei an alte Niederlassungen der Exulanten anschlossen. Nun liegen diese drei Orte nördlich von den Ruinen des alten Babylon am Euphrat. Am nächsten bei der alten Hauptstadt lag Sora, das auch den Namen Matha Mahasja führt, mehr nördlich Nahar-Dea an einem Canale, nicht ferne vom nachmaligen Anbar, endlich noch höher, in nordwestlicher Richtung, Pumbeditha, ein Name, der ganz zur Lage passt: denn er heisst soviel, als „Mund, oder Saum der Wüste“.[3] Ausser diesen Hauptcolo-

[1]) Apostelgesch. 11, 29. Röm. 12, 13. 15, 26. 1 Cor. 16, 1. 2. 2 Cor. 9, 1. 7.

[2]) Jos. Ant. 14, 10. 23. Vgl. Apostelgesch. 16, 13. Vitringa de Synag. S. 218.

[3]) Nach Fürst: Mund des Canals. Nach Cohen de Lara wäre בריתא in Moed katon f. 11. שם נהר der Name eines bestimmten Flusses und Canales.

nien der babylonischen Juden finden wir später auch Nerasch bei Sora; dann am Tigris oder nahe daran, in der Gegend des nachmaligen Bagdad, Machusa, welches auch den Namen Carch führt; unferne davon Koche; mehr gegen Süden Schilhi; Teredon (Τερηδών), am Zusammenflusse des Euphrat und Tigris;[1] ferner am mittlern Euphrat Pheiruz Schapor[2] mit Anbar eins und dasselbe, und endlich Nisibis, das alte Zoba einerseits und Kifri andererseits östlich vom Tigris. Das sind die wichtigsten Judencolonien, welche wir bei den Nachkommen der alten Exulanten finden. Manche davon mögen erst im Laufe der Zeit durch neue Auswanderungen entstanden sein. Doch können sie uns die hinlängliche Versicherung geben, dass die babylonische Deportation der Juden nach einem andern Grundsatze geleitet war, als die assyrische. Während die assyrischen Könige einen grossen Theil der Exulanten in die fernsten Gebiete ihres Reiches, gleichsam nach Sibirien schickten, liess der aufstrebende chaldäische Eroberer die verbannten Juden um die Hauptstadt her wohnen. Er hatte den Kern der Nation gefangen genommen, während er die gemeinen Juden an ihrem Orte liess. Es war daher auch keine Besetzung Judäa's durch Übersiedelung eines fremden Stammes nöthig. Die nach Chaldäa deportirten Juden sollten ohne Zweifel ein Element zum glücklichen und glänzenden Ausbau des noch jungen Erobererstaates bilden. Auch was wir aus der Bibel selbst wissen, führt uns darauf hin, dass die Hauptorte des durch Nebukadnezar entstandenen Exiles um Babylon her lagen. Ezechiel wirkte an einem Euphratcanale; wenn er aus der Ekstase, die ihn nach Jerusalem getragen hat, an die Stätte der Verbannung zurück gelangt, so heisst es, er sei nach Chaldäa zurückgekehrt (11, 24.); sein Grab ist nordwestlich vom alten Babylon; ein Denkmal von Esra südlich.

[1]) Die aufgeführten Orte werden so geschrieben: נהרדעא; סורא, מתא; מחסיא; פומבדיתא; נרש; מחוזא כרכא אלכרח; כוכי; שלהי; תרדיון; פירוז שבור; נציבין; צובה כפרי. Diess Verzeichniss ist nicht vollständig; bei Pumbeditha lag der Judenort Hini היני; nicht weit vom heutigen Anbar Polosch פולוש bei Petachia. Vgl. das geographische Register zu Fürst's Kultur- und Literatur-Geschichte der Juden in Asien. 1849.

[2]) Assem. III. p. 2 S. 718.

§. 12.

Jetzt können wir die Bedeutung des babylonischen Exiles für die Geschichte der Offenbarung würdigen. Am Anfange des sechsten Jahrhunderts vor Christus war der Kern des Judenvolkes um Babylon her, während eine bedeutende Anzahl von Colonien durch Medien hin bis an den Hindukusch sich ausbreiteten und auch in Egypten sich eine eigene Niederlassung bildete. So konnte das Judenvolk sich auf's Innigste an den grossen Ereignissen betheiligen, welche das sechste Jahrhundert v. Chr. auszeichnen. Wir wollen nicht in's Detail der asiatischen Völkergeschichte eingehen, es reicht hin, einige Hauptmomente aus den Ereignissen jenes Jahrhunderts festzuhalten, um die providentielle Bedeutung des babylonischen Exiles zu erkennen. Wenn wir zur Zeit, da Cyrus als eigener Herrscher auftritt, uns das Hauptresultat der grossen Kämpfe vergegenwärtigen, welche zwei Menschenalter vorher Asien erschütterten, so erhalten wir einfach dieses: Es ist an die Stelle der semitischen Assyrier, wie die Stelle des Mischvolkes der Babylonier eine indogermanische Macht getreten — die Perser herrschen in Asien. Zu gleicher Zeit ist im Reiche der Egyptier der griechische Einfluss immer mehr erstarkt — also auch dort mitten unter den Chamiten das Element von ebenfalls indogermanischen Stämmen mächtig geworden.

Japhet wohnt in den Hütten Sems. Das ist das einheitliche Resultat der äussern Geschichte.

Damit ist aber auch ein sehr wichtiger Fortschritt für die innere Geschichte gewonnen: der Sturz des grobsinnlichen, chamitischen Heidenthums. Zwar dauern die wüsten chamitischen Orgien und Mysterien noch in manchen Tempeln fort — aber diess Heidenthum sitzt nicht mehr auf dem Thron. Eigentlich hatten die Semiten und namentlich die Hebräer die Aufgabe, dieses Heidenthum zu überwinden — aber ihre Geschichte ist der Beweis, dass sie's nicht vermochten. Da benützt die Vorsehung das Volk der Perser.

Das war ein ausserordentlicher Fortschritt in der Geschichte. Zwar ist damit noch nicht genug geschehen, es muss auch in Gedanken diess Heidenthum überwunden werden; was begonnen wird, seitdem ein zweites indogermanisches Volk in Asien einbricht — die Griechen unter Alexander dem Grossen

und mit ihren Siegen, Sprache, Literatur und Philosophie als Gährungsstoff in die orientalische Welt gelegt wird. Doch ist der Fortschritt, der mit dem Auftreten der persischen Macht gegeben ist, für sich schon gross genug.

Dass die Perser eine reinere Vorstellung von Gott und göttlichen Dingen, eine reinere Sittenlehre zur herrschenden machen, steht nicht vereinzelt da. Es gieng unter allen gebildeten Völkern etwa ein Menschenalter vor Cyrus eine grosse geistige Bewegung vor — in jene Zeit fallen in Griechenland die ersten Bewegungen einer inhaltsvollen Philosophie von Pythagoras, in Baktrien das Auftreten des Zoroaster, in Indien Buddha, in China Kong-fu-tse und Lao-tse; — geordneter und siegreicher durchgeführt nirgends, als bei den Persern.

Darum war das Eintreten der Juden in's Exil von höchster Wichtigkeit.

Das Volk Israel wurde durch das Leben in weit auseinander liegenden Colonien genöthigt, seinem welthistorischen Berufe, oder vielmehr den erhabenen Absichten Gottes, wonach aus Israel etwas für alle Welt Bedeutsames hervorgehen sollte, näher zu kommen. Es fehlte auch nicht an gotterleuchteten Männern, welche durch ihre Lehre den Gesichtskreis ihrer Zeitgenossen erweiterten. Insbesondere geschah diess durch

C. Daniel.

§. 13.

Seine prophetische Thätigkeit ist darum ganz einzig, weil er ebenso gut ein Prophet der Völker, als der Israeliten ist. In ihm erweitert sich der Gesichtskreis der Offenbarung weithin über viele Zeiten und Nationen und zwar mit viel grösserer Bestimmtheit als bei Isaias.

Zu dieser Erweiterung des prophetischen Gesichtskreises wurde Daniel durch seine Lebensschicksale vorbereitet.

Schon unter Jojakim, vier oder fünf Jahre vor Ezechiel kam er noch ganz jung in die babylonische Gefangenschaft. Seine Herkunft — er war nämlich aus dem königlichen Geschlechte — und seine körperlichen Vorzüge verschafften ihm das Glück, am Hofe des Königs Nebukadnezar erzogen zu werden. Er genoss also den Vortheil einer Bildung in babylonischen Schulen zur Zeit der höchsten Blüthe Babylons;

namentlich lernte er die chaldäische Sprache. [1]) So schien es, dass er seinem Volke ganz entfremdet werde. Aber er bewahrte die treueste Anhänglichkeit an die mosaische Offenbarung. Unter den gefangenen Juden machte er sich bei Gelegenheit der Verurtheilung Susanna's, die er rettete, bekannt. Er gebrauchte zur rechten Stunde jenen entscheidenden Scharfsinn, der einst dem Könige Salomoh im Anfange seiner Regierung den Ruf unübertrefflicher Weisheit erworben hatte. Vermöge der verwandten Gabe der Traumdeutung erhielt er ein ansehnliches Amt. Unter Nebukadnezar erhielt er sich in hohem Ansehen, trotz der Ränke seiner Widersacher. Seine Genossen, die auf wunderbare Weise im Feuerofen erhalten wurden, bekamen Stellen von Gubernatoren, was auf Daniels Ansehen eine nicht geringe Rückwirkung haben musste. In den Zeiten nach Nebukadnezar scheint Daniel mehr zurückgezogen gelebt zu haben. Die Annäherung an die Macht der Chaldäer war von Seite eines Propheten nicht natürlich, seitdem sich die Dynastie des Nebukadnezar als Eroberungsgewalt festgegründet hatte.

Dagegen musste er sich der Macht der Perser desto freudiger entgegenwenden. Unter Cyrus geht ein guter Stern für ihn und für das Judenvolk auf (6, 29. K. 10.).

Als Balthassar sich gegen die Perser setzte, kündete Daniel ihm den Untergang an — K. 5., nachdem er in dessen ersten und dritten Jahre die Schicksale der Reiche überblickt hatte. (K. 7. 8.) [2])

Endlich unter Darius Hystaspis befindet sich Daniel unter den Räthen des Königs (K. 6, 3.).

Wie sehr auch einzelne Punkte chronologisch unsicher sind — ob Balthassar der Nabonned der Geschichtschreiber, oder der Nebukadnezar der Inschrift von Bisutun sei, ob der König (K. 14.), der durch Bel und den Drachen betrogen worden, Pseudosmerdis, oder einer der Nachkommen Nebukadnezars sei, diess ist zweifelhaft; — soviel ist sicher, dass Daniel schon unter Nebukadnezar eine bedeutende Stelle einnahm, dann unter Cyrus viel galt und noch bei Darius Hystaspis in hohem Ansehen war.

[1]) Darunter ist sicher nicht das Aramäische zu verstehen, sondern ein arischer Dialekt. S. Zündel.

[2]) Vielleicht ist dieser Balthassar identisch mit Nabonned.

§. 14.

Der letzte Punkt ist zwar nicht allgemein anerkannt, indem man unter jenem Darius dem Meder, welcher bei Daniel erscheint, Cyaxares II. versteht, aber mit Unrecht. Unter den medischen Königen kommt der Name Darius nicht vor, neben Cyaxares lässt er sich kaum denken. Dann sind von der Zerstörung Jerusalems bis auf's erste Jahr des Darius nahe an siebenzig Jahre verflossen (9, 2. vgl. Jer. 29, 10.), endlich wird dem Darius dem Meder ein so umfangreiches Gebiet zugeschrieben (6, 1.), wie sich bei Cyaxares nicht denken lässt. Dass aber Darius Hystaspis bei Daniel „der Meder" genannt wird, lässt sich (trotz Herod. III, 73. vgl. I, 101.) aus dem Umstande erklären, dass die Dynastie der Perser nur als Fortsetzung der medischen legitim schien. Auch Cyrus wird im Targum Esther 1, 4. ein Medier genannt. [1]

§. 15.

Der Prophet Daniel hat also zur Zeit der grossartigsten Veränderungen in der alten Welt an drei Menschenalter hindurch in steter Verbindung mit den Machthabern jener Zeiten gelebt. So erklärt sich sein Eingehen auf die Geschichte der Völker. Sogleich nach Vollendung seiner Erziehung (K. 1.) deutet Daniel (K. 2.) den Traum des Nebukadnezar von der wunderbar zusammengesetzten Bildsäule so, dass das goldene Haupt die babylonische, Brust und Arme die persische, Bauch und Lenden von Erz die griechische Macht vorstellen; die Füsse von Eisen und Thon sich auf das römische Reich beziehen, worauf im Steine, der ohne eines Menschen Zuthun sich vom Berge löst und die Bildsäule zertrümmert, das messianische Reich erscheint.

Zwei andere Gesichte, welche Daniel selbst sah, das eine im ersten, das andere im dritten Jahre Balthassars, dienen diesem Traumbilde zur Erläuterung (K. 7. und 8.). Eine Löwin mit Adlersflügeln deutet das assyrisch-chaldäische, ein Bär das persische, ein Parder mit vier Flügeln und vier Köpfen das griechische Reich an. Darauf erscheint ein abenteuerliches Thier mit zehn Hörnern, dazwischen ein anderes Horn mit Lästerungen und endlich in Menschengestalt der Sohn Gottes

[1]) Vgl. Isai. 13, 17. מָדַי.

als Erbe des Reiches. Im zweiten Gesichte (K. 8. im dritten Jahre Balthassars) ist der Sieg der Griechen über die Perser dargestellt. Das Reich der Perser tritt als Widder auf, ein Ziegenbock von Westen stosst den Widder nieder; das sonderbare Horn — Alexander — das dieser Bock an der Stirne hatte, zerbricht, daraus entstehen vier Hörner, aus einem von ihnen ein kleines Horn, worin Antiochus Epiphanes zu erkennen ist.

§. 16.

Andere Visionen gehen zwar auf die Völker, sind aber nicht so allgemein; so wenn dem Nebukadnezar seine Entthronung angekündigt und ihm gerathen wird, durch Opfer des Almosens sich vom Verderben loszukaufen zu einer Zeit, da er gerade mit stolzer Sättigung von dem Dache seines Palastes über Babylon wegblickt (4, 26.), ungefähr wie ein Menschenalter später der Tyrann Polykrates, da er sich eben in Herrscherträumen wiegt, gemahnt wird, sich durch Opfer vom Unheil loszukaufen (Herod. III. c. 40 ff.). Auch die Auslegung des Mane Thekel Phares ist auf eine Zeit und zwei Völker beschränkt, doch immerhin zunächst auf Nichtisraeliten bezüglich (K. 5.). Das Schicksal der Juden und Nichtisraeliten ist zu gleicher Zeit im Kampfe Michaels mit dem Engel von Persien (K. 10.) und in der prophetischen Schilderung der Kämpfe zwischen den Seleuciden und Ptolemäern berücksichtigt (K. 11.).

So begreift man, dass die jüdische Synagoge Anstand nahm, Daniel unter die Propheten aufzunehmen; er schien ja vorzugsweise zu den Heiden gesendet.

§. 17.

Indessen hatte er den Juden im Exile grosse Dienste geleistet, und obwohl seine Prophetien vorherrschend sich mit den Angelegenheiten der Völker befassen, so ruht doch Anfang und Ende seiner Anschauungen auf der allen gläubigen Israeliten theuren Zukunft des messianischen Reiches. Der Sinn der Bildsäule wird nur dazu gedeutet (K. 2.), um von dem Steine reden zu können, der alle Weltmächte vernichten werde; dazu werden die alten Reiche gemustert, um über ihren Trümmern den Gottmenschen als König erscheinen zu lassen

(7, 13. im ersten Jahre des Balthassar). Das letzte Wort des Propheten weist auf die Zeit hin, da die Verstorbenen erwachen aus ihrem Schlafe, da die Vergeltung kommen wird im Glanze der Heiligen und im Greuel der Verworfenen (K. 12.).

§. 18.

Hätten wir aber nichts, als jenes neunte Kapitel, worin die siebenzig Wochen des Jeremias als Jahrwochen gedeutet werden, so hätten wir genug, um zu wissen, dass Daniel durch das innige Eingehen in die Schicksale der Völker nicht theilnahmslos wurde gegen die heiligsten Interessen seines Volkes, besonders gegen die Hoffnung einer Erlösung.

Die Berechnung dieser siebenzig Wochen selbst ist schwierig und wird vielleicht unsicher bleiben, bis bei der zweiten Ankunft Christi die früher in niederer Potenz gültigen Zahlen vervielfacht gültig werden.

Wirklich machen die Apostel keinen Gebrauch von dieser Zahlbestimmung.

Christus mahnt öfters von dem Verlangen ab, die Zeiten der Erlösung berechnen zu wollen: „Den Tag und die Stunde weiss Niemand, auch die Engel des Himmels nicht; nur der Vater weiss sie“ (Matth. 24, 36.). „Das Reich Gottes kommt nicht so, dass man's mit Bestimmtheit abwarten kann“ (Luk. 17, 20.). „Es ist nicht eure Sache, die Zeiten oder Stunden zu wissen, die der Vater in seiner Macht behalten hat“ (Apostelgesch. 1, 7.). Endlich sagt der Apostel (1 Thess. 5, 1.): „Über die Zeit und Stunde aber, Brüder, habt ihr nicht nöthig, dass wir euch schreiben; denn ihr wisset selber wohl, dass der Tag des Herrn wie ein Dieb in der Nacht kommen wird.“ [1])

Doch sind die Worte des Propheten zu herausfordernd, als dass man nicht versuchen sollte, die von ihm angegebenen Termine wenigstens annäherungsweise zu bestimmen, und wirklich ist die Bestimmung derselben unzählige Mal versucht worden.

Die bisherigen Auslegungen beruhen aber, wie mir scheint, auf einer falschen Chronologie; die Erbauung des Tempels,

[1]) Im Talmud, Sanhedrin f. 97. b., wird dem geflucht, der die Zeit des Messias berechnen will: תפח עצמן של מחשבי קיצין: „Den Berechnern der Zeittermine sollen die Gebeine zerbersten.“

um welche sich die ganze Sorge Daniels dreht, ist gewöhnlich um hundert Jahre zu früh gesetzt, nämlich unter Darius Hystaspis, während sie erst unter Darius Nothus eintrat i. J. 422. Von da bis zur Zerstörung dieses Tempels sind gerade vierhundertneunzig Jahre oder siebenzig Jahrwochen. Gegen sieben Jahrwochen — die Juden rechnen (Joh. 2, 20.) sechsundvierzig Jahre — vergiengen, bis Nehemias den Bau vollendete.

Christus baute zur selben Zeit, als man emsig an dem Tempel zu Jerusalem hämmerte und neue Mauern aufführte, seine Kirche. Er baute sie sichtbar auf die Hierarchie und Petrus wurde der Träger dieses Baues. Dieser gesalbte Träger des neuen Jerusalems wurde getödtet vierhundertvierunddreissig Jahre oder zweiundsechzig Wochen nach Vollendung des jüdischen Tempels. Sein Tod schloss jene Bestärkung des neuen Bundes ab, die mit der Predigt der Apostel begonnen hatte.

Nun war die letzte Woche des Bestehens vom äussern jüdischen Tempel da. Er ward zerstört unter jenen Umständen, welche deutlich in der Prophetie angegeben sind.

§. 19.

Indessen hängt die Bedeutsamkeit des neunten Kapitels von Daniel für die Würdigung seiner Richtung nicht von der Auslegung der siebenzig Jahrwochen ab. Mag diese auch unsicher bleiben, so steht doch das Benehmen des Propheten in einer solchen Weise beurkundet da, dass wir die schönste Frucht des Exiles darin gereift erkennen müssen.

Der Prophet giebt sich mit bewegter Wehmuth Rechenschaft über die unglückliche Lage des israelitischen Volkes. Er erwägt die Macht der Verheissungen Gottes; aber statt bloss zu klagen über die Unbilden, welche die Israeliten zu tragen hätten, führt er Klage über die eigenen Verschuldungen und die Vergehungen früherer Geschlechter (K. 9.). So allein war es möglich, die Wiederherstellung des Volkes vom gerechten Gotte zu erwarten. Nur auf der Grundlage der Bekehrung von der tiefgewurzelten Anhänglichkeit an den lockenden Cult der Natur war die Erneuerung der Nation der Führung Gottes würdig.

Bis die von Daniel hier ausgesprochenen Gesinnungen allgemein geltend wurden, mussten noch viele Jahre mit mannigfachen Prüfungen vorüberziehen.

§. 20.

Je wichtiger die Prophetieen Daniels für die innere Geschichte des Exiles, wie für den spätern Gang der Offenbarung sind, desto weniger dürfen wir vergessen, dass ihre Ächtheit vielseitig angegriffen wurde. Sowohl die in der hebräischen Bibel vorkommenden aus zwölf Kapiteln bestehenden Stücke, als die deuterocanonischen Zusätze (Geschichte der Susanna, der Gesang der drei Jünglinge im Feuerofen, die Geschichte von Bel und dem Drachen), welche sich in der griechischen und lateinischen Vulgata finden, sind hartnäckig bekämpft worden. Wir wollen zuerst auf die protocanonischen Bestandtheile eingehen. Wir müssen voranschicken, dass nach unserem Dafürhalten das Buch Daniel, so wie es uns vorliegt, nicht von Daniel selbst verfasst ist. Es ist eine Sammlung von verschiedenen Nachrichten über Daniel, von seinen Handlungen und Anschauungen. Die Juden schreiben die Zusammenstellung der von ihnen anerkannten Stücke der sogenannten grossen Synagoge, d. h. jenem Collegium, zu, welches von der Zeit des Esra an die höchsten Angelegenheiten der Juden leitete. Diese Sammlung wurde später vermehrt. Durch diese Annahme hören von selbst mehrere Einwürfe auf, namentlich jene, welche von der unchronologischen Reihenfolge der einzelnen Stücke hergenommen sind. Sollte selbst erwiesen werden können, dass griechische Wörter im Daniel vorkommen, so könnten wir daraus nur folgern, dass die Sammler unter griechischem Einflusse gelebt haben. Indessen ist dasjenige, was man für Spuren griechischer Sprachherrschaft anführte, keineswegs beweisend. Die Namen von musikalischen Instrumenten, welche bei Daniel vorkommen, haben allerdings theilweise einen griechischen Klang, aber sie konnten lange vor Alexander dem Grossen durch griechisch redende (phrygische) Musiker in Mesopotamien verbreitet sein, ungefähr wie bei uns in der Musik italienische Kunstwörter herrschen, ohne dass vorher die Italiener eine politische Herrschaft über Deutschland ausgeübt haben mussten. Überdiess lassen sich diese Namen auch aus den von Medien her offenen Einflüssen arischer Sprachen erklären. [1])

[1]) פסנטרין statt פסנטרין kann: „fünfsaitig" heissen von panć pers., panća Sskrt. fünf, und tar — tal die Saite. *Κιθάρα*, welches mit קיתרס

Die genaue Charakteristik der Seleucidengeschichte im eilften Kapitel ist allerdings auffallend, und es möchte wohl wenige so in's Einzelne gehende Prophetien geben. Allein hat sich nicht die Prophetie Daniels vom Gottesreich erfüllt? Die Rede vom Stein, welcher sich ohne Zuthun von Menschenhand vom Berge löst, die mächtigste Monarchie überdauert und als Gottesreich über die ganze Erde sich verbreitet, ist in der Geschichte des Christenthums glänzend erfüllt. Die Sehermacht, die sich im Grossen bewährt, verdient auch im Kleinen und Einzelnen Vertrauen.

§. 21.

Dass Daniels Anschauungen sich in einer uns fremdartigen Thiersymbolik bewegen, ist ohne Zweifel dem Einflusse der babylonischen Atmosphäre zuzuschreiben. Man vergleiche die prophetische Hieroglyphik der ebenfalls unter Babels Einflusse schreibenden Propheten Ezechiel und Zacharias; jener stand am Anfange, dieser am Ende, Daniel in der Mitte jener Periode, in welcher babylonische Weisheit als herrschender Zeitgeist allerwärts Huldigung verlangte und in Beziehung auf Formen selbst von Propheten erhalten konnte. Im apokryphen Buche Henoch und in der Offenbarung Johannis lebt diese Form durch Nachahmung fort.

Dass sich Daniel in die chaldäische Bildung ganz hineinlebte, wissen wir ebenso gut, wie wir über sein treues Festhalten an der ächten Religion belehrt sind. Die geistige Stärke, welche er hiebei bewährte, trug wohl das meiste zu jenem Ruhme der Weisheit bei, den er schon in seinen jungen Jahren genoss. Bereits Ezechiel (28, 3.) spricht von der Weisheit Daniels, wie von einer allbekannten Sache. [1]) Die Geistes-

übereinstimmt, hat bereits Bohlen (altes Indien II. S. 196) auf ċartare „viersaitig“ zurückgeführt; für סַבְּכָה„ שַׂבְּכָה hat derselbe einen indischen Ursprung nachgewiesen (das.). סִיפֹנְיָה, was auch — vielleicht erst in späterer Zeit — סוּמְפֹּנְיָה geschrieben wird, ist der griechischen Sprache eben so fremd, wie der hebräischen. Andere Erklärungen bei David Zündel, Kritische Untersuchungen über die Abfassungszeit des Buches Daniel. 1861. S. 5.

[1]) Vgl. das griechische Sprüchwort: *Προδίκου σοφώτερος*, bereits von einem Zeitgenossen angewendet. Brandis. Geschichte der griechisch-römischen Philosophie. I. S. 546.

gegenwart bei der Rettung Susanna's, die uns in einem deuterocanonischen Zusatze erzählt wird, hat wohl auch das Ihrige zu dem Rufe von Daniels Weisheit beigetragen.

§. 22.

Doch gerade die Erzählung von der Errettung der tugendhaften Susanna durch den noch ganz jungen Daniel ist vielfältig angegriffen und in das Gebiet unkritischer Legenden verwiesen worden. Allein der Einwurf, dass hier den Exulanten ein zu grosser Wohlstand und eine grössere Macht zugeschrieben werde, als man sich in der Verbannung denken könne, missachtet den Umstand, dass mit Jechonias eben die Wohlhabendsten nach Babylon deportirt wurden.[1] Bedeutender ist eine andere Einwendung, welche schon in früher Zeit die Vertheidiger dieses Abschnittes in Verlegenheit gesetzt hat. Schon Origenes fühlte das Gewicht der Hinweisung auf ein griechisches Wortspiel, welches Daniel gegen die lasterhaften Alten gebraucht. Nachdem der Eine gesagt hat, die Sünde sei unter einem Mastixbaume geschehen, der Andere unter einer Steineiche, spricht Daniel gegen Jeden eine Drohung aus, worin der griechische Name von Mastixbaum und Steineiche wiederhallt.[2] Daraus schloss man, dass die Erzählung ein spätes Machwerk eines Griechischredenden sei, welcher die alberne Vorstellung gehabt habe, auch Daniel müsse bereits griechisch gesprochen haben. Obschon aber Origenes nicht im Stande war, im Hebräischen oder Aramäischen das Vorhandensein eines ähnlichen Wortspieles nachzuweisen, so hat man doch jetzt Beispiele genug vor Augen von der Möglichkeit, Wortspiele in Übersetzungen wiederzugeben. Z. B. Shakspeare Heinrich VI. 2. Thl. 1, 1. Ja mahne, Vater, mahne, Hin ist Maine, welches Warwicks Arm errang, der stets des Frankenreiches flüchtig Ross an dieser Mähne festzuhalten hoffte. Ihr mahnt mich, Vater; mich gemahnt nur Maine, das, fall ich nicht, bald mein zu seh'n ich wähne. Allerdings ein Beispiel von Übertragung aus einer stammverwandten

[1]) S. oben §. 8.

[2]) Auf *σχῖνος* Mastixbaum, lentiscus, *σχίζω; πρῖνος* Steineiche, *πρίω*.

Sprache. Aber man denke an Rückerts Hariri und sehe unten das Wortspiel Daniels auch im Semitischen [1]) nachgewiesen.

§. 23.

Die Erzählungen von Bel und dem Drachen (K. 13.) vergegenwärtigen uns Einzelheiten aus dem babylonischen Götzendienste. Das erstere Ereigniss scheint unter Cyrus, den Nachfolger des Astyages, verlegt zu werden. Cyrus wäre dann nach der uns vorliegenden Erzählung erst durch Daniel von der abergläubischen Verehrung des babylonischen Bel geheilt worden. Dieser Fürst wird also hier als Polytheist dargestellt. Da nun manche Gelehrte von der Voraussetzung ausgingen, Cyrus habe sich schon von Anfang an zu der zoroastrischen Parsilehre bekannt, so musste unser Bericht ihnen anstössig werden. Allein wir haben keinen Grund zu jener Voraussetzung und können uns jedenfalls eine Nachgiebigkeit gegen die babylonische Religion denken. Wir sehen, dass die mongolischen Eroberer in China sich an die Religion China's, in Persien an den Islam halten, was ist Auffallendes daran, wenn wir den persischen Eroberer anfangs ebenfalls gegen die Religion des besiegten Landes nachgiebig sehen? Noch einfacher lässt sich die Schwierigkeit dadurch heben, dass man in der Erzählung vom Bel (vulg. 13, 1 ff.) ein ganz selbstständiges Stück erkennt, so dass die chronologische Bestimmung am Ende der Geschichte der Susanna nicht hieher zu beziehen ist. Jedenfalls hat Daniel hierin zur Zerstörung des babylonischen Götzendienstes mitgewirkt, wie bei der sogleich darnach erzählten Tödtung der heiligen Schlange. Bei dem letztern Falle bleibt nur der Einwurf zu beantworten, dass der Schlangencult den Babyloniern fremd gewesen sei. Die Antwort hierauf ist einfach. Wir wissen im Allgemeinen, dass Babylon eine mit Götzendienst erfüllte Stadt war. Die Nachrichten, welche über das Einzelne der dortigen Cultusformen vorliegen, sind sparsam. Darum können wir in der vorliegenden Erzählung nichts als eine willkommene Ergänzung der sonstigen Berichte sehen. Befremden kann uns das Vorhandensein eines Schlangencultus

[1]) צרי heisst σχῖνος, dazu צרא fidit, fissuras fecit, ungefähr σχίζω. תרזה ist πρῖνος, vgl. dazu syr. תרזיא scissura; תרז arab. zerbröckeln, im Passiv: ablatus fuit e proelio fractis membris.

in Babel nicht, da diese Art von Aberglauben im Alterthume sehr verbreitet war. Babylons erste Gründung hängt mit Erinnerungen an die grosse Fluth zusammen, wie die Schrift sagt und wie die einheimische Sage von dem dämonischen Seemonstrum Oannes bestätigt. Der Schlangencult lag aber, wie Ritter bemerkt, auf einem erst vom Wasser verlassenen Boden sehr nahe.[1]) Er war durch ganz Indien verbreitet, herrschte im Pendschab und in Kaschmir, wo zur Zeit Alexanders des Grossen nach der eigenen Aussage der kaschmirischen Gesandten des Abhisoros zwei grosse Schlangen ernährt wurden.

Wie in Griechenland, z. B. in Epidaurus, der Schlangencult sich an einzelnen Tempeln erhielt, trotz aller sonstigen Veränderungen in den religiösen Vorstellungen, so lässt sich auch in Babylon von dem Auftauchen der persischen Anschauung nicht auf plötzliche Entfernung aller andern Culte schliessen. Die Schlange ist das Sinnbild der dem Menschen fremden, ja feindlichen Naturmacht. Das Judenthum erkennt keine Naturmacht an, die nicht unter Gottes Schutz stünde; darum hebt der Hirtenstab Mosis die egyptischen Schlangen auf, darum vernichtet Daniel die babylonische Schlange. Diesem oder vielmehr dem Geiste der jüdischen Religion gebührt darum mit viel mehr Grund die Ehre der Drachenüberwindung, als dem Dschanamedschaja in Indien[2]) und dem Mandschunatha in Nepal.[3])

§. 24.

Daniel muss noch zur Zeit des Flavius Josephus zu den Propheten gerechnet worden sein; denn dieser Geschichtschreiber äussert sich über ihn: „Alles, was ausserordentlich ist, trat bei ihm als einem der grössten Propheten hervor. Während seines Lebens genoss er bei Königen wie beim Volke Ehre und Ansehen, nach seinem Tode bleibt er in ewigem Andenken.“ Doch hat die neuere Synagoge sein Buch aus der Klasse der Propheten in die spätere der sogenannten Hagiographa versetzt, ohne jedoch in der Verehrung Daniels nach-

[1]) Erdkunde von Asien. 2te Aufl. II. Bd. (III. Thl.) S. 1093.

[2]) Ritter a. a. O. S. 1093.

[3]) Ders. Asien. III. Bd. (IV. Thl.) S. 69.

zulassen. Auch über das Judenthum und Christenthum hinaus reicht sein Ruhm. Nach Josephus stand zu Ekbatana [1]), nach Hieronymus zu Susa eine Burg, welche er gebaut hatte. Im Mittelalter wird er bei den mohammedanischen Bewohnern des alten Persiens durch sein Grab mit Wundersagen verherrlicht. Über die Lage desselben sind jedoch verschiedene Meinungen aufgestellt worden, welche insofern Beachtung verdienen, als durch sie die Lage der altpersischen Susa beleuchtet wird. Es kommen drei Orte im heutigen Chusistan in Betracht, wovon zwei Ruinen sind und den Namen Sus — Susa — führen, der dritte Tuster nach persischer, Schuster nach arabischer Aussprache noch als Stadt besteht. Von Hammer hat aus Ahmed von Tus (H. 1160. — n. Chr. 1555) nachzuweisen gesucht, dass das Grab Daniels zu Schuster, das Hammer mit Susa identificirt, am östlichen Ufer des Karun (Pasitigris) gewesen, aber von dort bei Gelegenheit einer Hungersnoth nach dem westlich gelegenen Schus zwischen dem Karun (Pasitigris) und Kerah oder Kerkha (Choaspes) übertragen worden sei. [2]) Seitdem am obern Laufe des Karun, von Tuster nordöstlich die Ruinen von Sûs und unter ihnen ein — leeres — Grab von Daniel dem Grossen entdeckt wurden, war man geneigt, das altpersische, eigentlich assyrische Susa hier oben zu suchen. [3]) Vielleicht ist hier „das alte Bollwerk der Kissier“ [4]) des Äschylus zu erkennen.

Jenes Susa, welches den persischen Königen als Residenz wenigstens in den letzten Zeiten diente, ist jedenfalls durch die westlich von Tuster gelegenen Ruinen Sûs bezeichnet. Sie liegen an einem Flüsschen Schapur, welches in den Dizful, den bekannten westlichen Nebenfluss des Karun mündet. Dieses Flüsschen wäre der Ulai (Eulaeus) der Bibel. An seinen buschigen Ufern liegen die Ruinen des alten Susa umher, über welchen sich ein regelmässiger Hügel (die Akropolis, Birah) erhebt. Südlich davon, hart am genannten Flüsschen, steht das wirkliche Grabmal Daniels, von einem

[1]) Jos. Ant. X. 11, 7. Calmet nimmt an, Hieronymus habe in der Stelle des Josephus statt Ekbatana vielmehr Susa gelesen.

[2]) Wiener Jahrb. d. Lit. VIII. Bd. 1819. S. 366.

[3]) Ritter IX. S. 311.

[4]) Παλαιὸν κίσσινον ἕρκος. Persae V. 17.

Derwisch gehütet.[1]) Nach Kazwini genoss dieses Grab im Mittelalter eine besondere Verehrung von Seite der Muslimen; es diente den Bedrängten als eine Art von Leihanstalt. Es habe dort sich eine Summe Geldes gefunden, von dieser habe Jeder nach Bedürfniss nehmen können, um es nach einiger Zeit zurückzuerstatten;[2]) die von Hammer angegebene[3]) Übertragung von Tuster nach dem untern Sûs wurde zur Abwendung einer Hungersnoth vorgenommen.

Auf weniger ehrenvolle Art haben die Mohammedaner den Propheten Daniel dadurch berühmt gemacht, dass sie ihm die Erfindung der abergläubischen Punktirkunst: „Raml" zuschreiben.[4]) Wahrscheinlich sind mohammedanische Authoritäten auch in dem Wahne vorangegangen, dass Daniel der Urheber der trivialen Traumdeuterei sei.[5])

[1]) Siehe die Abbildung in dem bei Cotta erschienenen neuen protest. Bibelwerk: „Das heilige Land." In der Ausgabe für Katholiken fehlt leider dieses Bild.

[2]) Ed. Wüstenf. II. S. 114.

[3]) War diess die zweite Übertragung und lag Daniel zuerst im obern Sûs begraben? Dann wäre er durch zwei Gräber in das dritte gewandert.

[4]) S. Herbelot, s. v. Daniel u. Raml.

[5]) Vgl. „Ausslegung des Propheten Daniels von den tromen, die er gegeben hat dem grossmechtigen künig Nabuchodonosor." 4°. s. l. et a. um 1520 gedruckt. Dann in Du Cange s. v. Ὁράσεις Winke über apokryphe Weissagungen Daniels hinsichtlich der Zukunft der (oströmischen) Kaiser.

Sechster Abschnitt.

Das Volk Israel unter persischem und griechischem Einflusse.

K. I. Die Rückkehr aus dem Exile.

§. 1.

Die Propheten Baruch und Daniel vergegenwärtigen uns das Leben der verbannten Juden im chaldäischen Exile. Der letztere spricht aber zugleich auch die Sehnsucht nach der Aufhebung der Verbannung aus mit ausdrücklicher Berufung auf die Verheissungen des Propheten Jeremias (Dan. 9, 2.). Dieser hatte nämlich angekündigt, dass die Herrschaft der Babylonier siebenzig Jahre dauern werde (Jer. 25, 11 ff.).

Ohne Zweifel ist hier die Herrschaft der Babylonier von der Schlacht bei Karkemisch bis zur Eroberung Babylons durch Cyrus gerechnet (605—535). Mit Bezug auf diese Weissagung heisst es wohl in der Chronik (2 Chr. 36, 22.): „Und im ersten Jahre Koresch's, Königs von Persien, als erfüllt ward das Wort des Ewigen im Munde Jeremias', weckte der Ewige den Geist Koresch's.“ Ein zweites Mal sagt derselbe Prophet (Jer. 29, 10.): „So spricht der Ewige: wenn für Babylon siebenzig Jahre voll sind, so will ich euch heimsuchen und euch mein gutes Wort erwecken, um euch zu diesem Orte zurückzuführen.“ Daniel fasst (9, 2.) diese Ankündigung so, dass er von der Zerstörung des Tempels bis zu seiner Wiedererbauung siebenzig Jahre zählt; aber der Termin wurde ihm in der oben besprochenen Vision (K. 9.) sehr erweitert. Jedenfalls war die Rückkehr der exilirten Juden von der Zeit des Cyrus an keine totale, d. h. nie sind alle in Babylon ansässig gewordenen Juden heimgekehrt und die Heimkehr fand bei jenen, welche überhaupt Babylon verliessen, nicht mit einem Male statt. Durch anderthalb hundert Jahre von Daniel bis Esra ziehen sich die Versuche hin, die Rückkehr aus dem

Exile und die Herstellung der Stadt Jerusalem sammt ihrem Tempel und der entsprechenden religiösen und bürgerlichen Ordnung zu Stande zu bringen.

§. 2.

I. Den Anfang mit der Wiedererweckung wenigstens des mosaischen Gottesdienstes in Jerusalem machte Cyrus. Kaum war er Herr von Babylon geworden (535 v. Chr.), so verfügte er, vermittelst eines Ausschreibens durch's ganze Reich: „So spricht Cyrus, König von Persien, alle Reiche der Erde hat mir der Ewige, der Gott des Himmels, gegeben, und er hat mich heimgesucht, dass ich ihm baue einen Tempel in Jerusalem, welches in Judäa liegt. Wer von euch aus seinem Volke ist, der Ewige, sein Gott, ist mit ihm, er ziehe hin" (2 Chr. 36, 22. 23.). Es waren gerade die siebenzig Jahre zu Ende gegangen, welche Jeremias (25, 10.) als Zeit der unter Jojakim (605) begonnenen Verbannung angekündigt hatte, wie Esra bemerkt (Esr. 1, 1. 2 Chr. 36, 21.).

Diese Erlaubniss konnte jedoch nur dadurch zu einem Ergebniss führen, dass Cyrus auch 1) gestattete, es dürften von den Juden, welche nicht nach Jerusalem ziehen wollten, Beiträge gesammelt werden (Esr. 1, 4 f.); 2) dass er von dem Schatzmeister Mithradat die heiligen Tempelgefässe, welche Nebukadnezar nach Babylon gebracht hatte, herausgeben und dem Scheschbazar, dem Präses von Judäa, einhändigen liess (das.), welcher, wie es scheint, der ganzen grossen Carawane der Heimkehrlustigen als königlicher Führer dienen musste (Esra 1, 11.). Dazu kam 3) die Erlaubniss, am Libanon Baumaterial zu nehmen, sammt andern günstigen Aufträgen an den Präses (Esra 3, 7. 5, 16.).

Unter den Heimkehrenden ragten besonders der Hohepriester Jesus (oder Jehoschua) neben Serubabel, dem Erben der Ansprüche auf den Thron Davids, hervor (Esra 2, 1. 2.). Vorzüglich werden uns Leviten und Priester genannt mit dem Bemerken, dass Einige, die als Priester mitgegangen waren, aber ihre Geschlechtsregister nicht nachweisen konnten, aus dem Priestergeschlechte ausgestossen wurden (das. 2, 59 ff.). [1])

[1]) Das Verzeichniss der unter Cyrus heimgekehrten Leviten u. s. w. findet sich doppelt: a) Esra 2, 1 ff.; b) Nehem. 7, 6 ff.

Im Ganzen kamen nur die Vertreter von vier Priesterklassen aus vierundzwanzig von Babel zurück, nämlich: Jedajah, Harim, Paschur und Immer,[1]) die übrigen zwanzig verloren sich im Exile.

Das Erste bei der Ankunft in Jerusalem war die Erbauung und Einweihung eines Altares. Der Hohepriester Jesus konnte den Heimgekehrten bald den Trost eines nach mosaischer Vorschrift mit Brandopfern gefeierten Laubhüttenfestes geben (Esra 3, 2 ff.), und nachdem im Einverständniss mit Serubabel die Leviten in den Tempeldienst[2]) gehörig eingewiesen waren, konnte mit sidonischen und tyrischen Handwerkern hinsichtlich des vom Libanon herzuschaffenden Baumaterials unterhandelt werden (Esra 3, 6 ff.). Wirklich kam es unter Mitwirkung des Statthalters Scheschbazar[3]) zur Grundlegung des Tempels. Das war für die jüngere Generation ein Ereigniss voll Jubel, aber für die Alten, welche vor siebenzig Jahren noch den salomonischen Tempel gesehen hatten, eine thränenreiche Hindeutung an die Unwiederruflichkeit der alten Tempelherrlichkeit (Esra 3, 12.).

§. 3.

Aber selbst in diesem kleinern Maassstabe war es den Heimgekehrten nicht vergönnt, den Tempel auszubauen. Die Eifersucht jenes Mischlingsvolkes, das sich vom Beginne der assyrischen Gefangenschaft an in Samarien festgesetzt hatte, hintertrieb den Weiterbau. Diese Hemmung dauerte aber nicht bloss unter Cyrus, sondern bis zur Regierung des Darius (Esra 4, 5.); nämlich unter Ahaschwerosch (Vers 6.) und Artachschaschta (Vers 7 ff.) erneuerte sich die Anklage der Samariter mit solchem Erfolge, dass die Arbeit unterblieb bis zum zweiten Jahre des Darius oder „Darjawesch, des Königs von Paras“ (4, 24.).

Welcher Darius ist nun gemeint, bis zu dessen zweitem Jahre der Tempelbau in Jerusalem stockte? Ist das Darius

[1]) Esra 2, 36 ff. Vgl. (1 Chron. 9, 10 ff ?) Erachin f. 12. b. und Taanith hieros. f. 68. 1. und die Ausleger zu Luk. 1, 5. bes. Lightfoot.

[2]) לנצח על מלאכת בית Esra 3, 8.

[3]) Esra 5, 14 f., wo Scheschbazar פחה genannt wird, während er Esra 1, 8. נשׂיא heisst.

Hystaspis, der Nachfolger des Kambyses, dessen Thaten die Inschrift von Bisutun feiert, oder Darius Nothus, welcher hundert Jahre später regierte? (424—405) Von der Beantwortung dieser Frage hängt weder ein Glaubenssatz, noch eine Sittenlehre ab, dagegen ist sie für die Chronologie von höchster Wichtigkeit. Es kommt hier alles darauf an, wie wir die Namen jener Könige Ahaschwerosch und Artachschaschta verstehen, welche diesem Darius vorangegangen sein müssen. Man versteht gewöhnlich unter ersterem den Kambyses, unter letzterem den Pseudosmerdis. Schon Flavius Josephus huldigte der Meinung, dass Artachschaschta ein König vor Darius Hystaspis, nämlich Kambyses sei;[1]) ohne jedoch anzugeben, welchen persischen König er für den Ahaschwerosch des Buches Esra setze. Kommt man aber der Auffassung des Flavius Josephus dadurch zu Hülfe, dass man unter Ahaschwerosch den Kambyses, unter Artachschaschta den Pseudosmerdis versteht, so wird die Sache um nichts besser. Es ist willkührlich, dem Kambyses den Namen Ahaschwerosch zu geben, und geradezu unmöglich, unter dem Artachschaschta den Pseudosmerdis zu verstehen. Dieser Emporkömmling hat zu kurz den Schein eines Regenten angenommen, als dass bei ihm die Gesandtschaften denkbar wären, welche bei dem Artachschaschta des Esra (K. 4.) vorkommen. Die Namen entsprechen den uns bekannten Namen Xerxes und Artaxerxes. Geht man unbefangen an die Anwendung der bei Esra 4. vorkommenden Königsnamen Ahaschwerosch und Artachschaschta, so wird man zunächst auf den aus den Perserkriegen bekannten Xerxes und seinen Nachfolger Artaxerxes kommen. Der Darius, welcher auf diese Könige folgt, wäre dann Darius Nothus.[2])

[1]) Antiq. XI. 2. §. 1 und 2.

[2]) Dass der Darius, unter welchem der Tempel gebaut wurde, lange nach Cyrus gelebt habe, geht schon aus der Art hervor, wie unter ihm in dem Archive von Ekbatana die Urkunde des Cyrus gesucht wird. Esra 6, 1 ff. Wir fügen die Reihenfolge der persischen Könige bei. Cyrus gründet das persische Reich 559 v. Chr. Eroberung von Sardes 546. Eroberung von Babel 538. Erste Rückkehr der Juden 536 oder 535. Cyrus stirbt 529. — (Tanyo-Xarxas und) Kambyses 529—522. (Pseudosmerdis i. J. 522 sieben Monate.) Darius Hystaspis 521—485 (36 Jahre). Xerxes 485—472 (21 Jahre). Artaxerxes 472—425 (46 Jahre). [Xerxes II. 2 Mon. Sogdianus 7 Monate 425.] Darius II. (Nothus) 424—405 (19 Jahre). Artaxerxes II. (Mnemon) 404—369 (46 Jahre). (Artax.) Ochus 369—338 (?)

§. 4.

Allerdings wird man auf diese Art genöthigt, eine sehr lange Periode des Stillestehens der jüdischen Geschichte anzunehmen. Allein eine lange Lücke findet sich jedenfalls. Josephus, nach dessen Annahme schon unter Darius Hystaspis der Tempel wäre gebaut worden, weiss von da an bis auf Artaxerxes II., also von 518 bis 404 gar nichts, als die Geschichte der Esther anzugeben. Vom zweiten Artaxerxes an lauft der Strom der jüdischen Geschichte mit ansehnlicher Breite ununterbrochen fort. Vorher eine mehr als hundertjährige Lücke. Eine solche ist aber viel natürlicher zu einer Zeit, da der Tempel und mit ihm der Einigungspunkt der Nation fehlte, als später. Nur eine Schwierigkeit steht der Annahme entgegen, dass unter Darius II. (Nothus) der Tempelbau stattgefunden habe; nämlich es erscheint dabei ein Zorobabel oder Serubabel als davidisches Stammhaupt und ein Jesus als Hoherpriester thätig wie unter Cyrus.[1]) Nun kann aber unmöglich dasselbe Paar von Oberhäuptern zur Zeit des Cyrus (535) und des Darius Nothus (420) thätig gewesen sein. Diese Schwierigkeit löst sich nun zum Theil durch die Annahme, dass zur Zeit des Darius II. die gleichnamigen Enkel jener Oberhäupter gewirkt haben, welche zur Zeit des alten Cyrus gelebt hatten. Dass der Serubabel unter Darius eine von dem Serubabel unter Cyrus verschiedene Person sei, erhellt zum Theil schon daraus, dass letzterer als persischer Statthalter von Palästina erscheint, während neben dem ersteren Scheschbazar steht.[2]) Die Übergehung von Mitgliedern in den Genealogien macht diese nicht unrichtig, zumal, da „Ben" im Hebräischen ebensogut „Enkel", wie „Sohn" bedeuten kann. Gleichwohl liegt hier eine grosse Schwierigkeit für die Annahme, dass der Tempel unter dem zweiten Darius (Nothus) gebaut worden sei. Es kommt hinzu, dass nach dem gleichzeitigen Propheten

Arses 338 (drei Jahre). Darius Codomannus 336—332. Vgl. indess Plathe in Ersch und Gruber, Encykl. „Perser", wonach z. B. Artaxerxes II. i. J. 362 gestorben wäre.

[1]) Auch andere Personen von der ersten Rückkehr finden sich beim Bau des Tempels.

[2]) Scheschbazar Pecha Esra 5, 14. Nasi 1, 8. Serubabel unter Darius Pecha. Haggai 1, 1.

(Haggai II. 2 ff.) und dem Berichte bei Esra's (III. 12 f.) die alten Leute weinten, wie sie den neuen Tempel sahen und mit dem unerreichbar herrlichen salomonischen verglichen.[1])

Gegenüber diesen beiden Schwierigkeiten schien es eine Art von Nothwendigkeit, unter jenem Darius, zu dessen Zeit der Tempel gebaut wurde, den Sohn des Hystaspis zu verstehen und die beiden Namen Ahaschwerosch und Artachschaschta auf die einzig bekannten Könige zwischen Cyrus und Darius anzuwenden, nämlich Kambyses und Pseudosmerdis. Die gänzliche Unthunlichkeit, die Herrschaft der Magier oder des Magiers Orogastes (Justinus) Spendadates (Ktesias) mit dem Namen Artachschaschta zu verbinden, muss andererseits anerkannt werden, da während der sieben Monate ihrer Dauer die vom Buche Esra dargestellte Anklage sammt dem zurückgesandten Befehle nicht vor sich gehen konnte, abgesehen von andern Schwierigkeiten. Eher liesse sich die Bestimmung des Fl. Josephus wieder aufnehmen, wenn man sie mit einer Angabe bei Ktesias in Verbindung bringt. Nach Josephus ist Artachschaschta ein Name des Kambyses. Andererseits berichtet Ktesias, dass neben Kambyses ein anderer Sohn des Kyros, Tanyo-Xarxes Baktrien, Parthien, Karmanien u. s. w. beherrscht habe.

Es liesse sich bei dieser Annahme erklären, wie (Esra IV. 6.) der Anklage bei Ahaschwerosch nur mit ein Paar Worten Erwähnung geschieht, während ausführlich von jener die Rede ist (IV. 7—23.), welche sich an Artachschaschta richtet. Auch mag man es entsprechend finden, dem Kambyses den Namen Artaxerxes zu geben, da dieser in der zweiten Generation wieder vorkommt.[2])

Beachtet man aber wieder auf der andern Seite, wie jener Sanballat, der im zweiten Buche Esra als Zeitgenosse des Nehemias erscheint, zugleich die Zeit von Alexander dem Grossen berührt,[3]) so kann offenbar jener Artaxerxes, unter

[1]) Man beachte übrigens, dass die Stelle bei Esra sich auf die Zeit des Cyrus, die bei Haggai auf die Zeit des Darius bezieht.

[2]) Leider ist die Stelle in den Persern des Äschylus (V. 760 ff.), in welcher Darius seine Vorgänger nennt, theilweise unsicher.

[3]) Jos. Antiq. l. XI. c. 7. §. 2. *ἦν δὲ καὶ τούτῳ (τῷ Ἰαδδοῦ) ἀδελφὸς Μανασσῆς ὄνομα, ᾧ Σαναβαλέτης, ὁ πεμφθεὶς εἰς Σαμάρειαν ὑπὸ Δαρείου τοῦ τελευταίου βασιλέως σατράπης . . . ἀσμένως συνῴκισε τὴν αὐτοῦ θυγατέρα Νικασῶ καλουμένην.*

welchem Nehemias lebte, nicht Artax. Longimenus (472—425), es muss vielmehr Artax. Mnemon 404—469 (463) sein, und wenn dieses, so ist jener Darius, unter welchem der Tempel gebaut wurde, kein anderer, als der zweite, oder Darius Nothus. Wägen wir Schwierigkeiten gegen Schwierigkeiten ab, so möchte die Annahme, der Tempel sei unter diesem zweiten Darius gebaut worden, sich besser halten lassen, als die gewöhnliche. Das unter Cyrus Unternommene wurde dann sehr lange unterbrochen, bildete aber gleichwohl die Grundlage zu allem Folgenden. Vgl. unten §. 8 ff.

§. 5.

So unbefriedigend der erste Versuch der Wiederherstellung des jüdischen Cultus in Jerusalem ausgefallen war, so musste es doch für die ganze Judenschaft von Wichtigkeit sein, dass sie wieder einen Altar und somit einen religiösen Sammelpunkt in ihrer Heimath hatten. Die Anzahl von 42360 Freien sammt 7337 Knechten und Mägden (Esra 2, 64 f.), welche sogleich unter Cyrus hinaufzogen, konnte einen frischen Ansatz zur neuen Bevölkerung bilden. Wenn auch Manche und vielleicht gerade die Vornehmern wieder zu den gemächlichern Verhältnissen in Babel zurückgekehrt sein mögen, so waren die zurückgebliebenen Armen nur um so mehr geeignet, ein nachhaltiges Nationalgefühl und treue Ergebung gegen die Religion der Väter zu bewahren.

Für die aber, welche noch im Exile lebten, muss der Hinblick auf die armselige Erneuerung des Gottesdienstes in Jerusalem eine Quelle der Sehnsucht und der heilsamsten Übung des Glaubens gewesen sein.

Wir sahen bereits, wie Daniel hochbetagt im ersten Jahre des Darius Hystaspis (Dan. 9, 1 ff.) bekümmert war, auf welche Art wohl die zweite Prophezeiung des Jeremias von den siebenzig Jahren, die sich an die Zerstörung des Tempels anschliessen sollten (Jer. 29, 10. nicht identisch mit 25, 11.), erfüllt werden möchte. Er spricht im Namen des ganzen Volkes jenes rührende Bussgebet, worauf bereits oben hingewiesen wurde, gewiss eine Frucht, die bei allzu schneller glänzender Erneuerung des Tempels nicht gereift wäre.[1])

[1]) S. Nehem. 1, 5 ff. 8, 5 ff.

Vielleicht gehört in dieselbe Zeit das Lied eines Verbannten, Psalm 102 (101.), worin es heisst: „Du wirst aufstehen, dich Sions zu erbarmen; denn der Termin ist gekommen, Gnade zu üben daran, die Zeit ist da; denn es lieben deine Knechte Sions Staub, sie haben ihre Lust an seinen Ruinen.“

Die grossen Erwartungen, die man nach der tyrannischen Regierung des Kambyses, nach der kurzen, aber verwirrenden Herrschaft des falschen Smerdis von dem edlen Charakter und der Kraft des Darius hegen durfte, mussten natürlich in den Israeliten die Zuversicht erwecken, dass dieser Herrscher die Grossmuth seines Stammgenossen Cyrus gegen Jerusalem fortsetzen werde; allein die stürmische Regierung dieses Königs war zu solchen Werken des Friedens nicht geeignet. Der einzige Trost, den die Juden aus dieser Regierung schöpfen mochten, bestand darin, dass Darius den Erbfeind der Juden, die einheimische Macht von Babylon trotz ungeheurer Empörungsversuche für immer brach.[1])

Nach Daniel sollte, angefangen von dem Befehl, Jerusalem wieder zu bauen, bis zu einem gesalbten Fürsten sieben Wochen, d. i. neunundvierzig Jahre, verfliessen (Dan. 9, 25.). Aber dieser Befehl wollte nicht kommen. Der Versuch, sogleich am Anfang der Regierung des Xerxes zur Vollendung des Tempels, welchen die Anklage der Samaritaner unter diesem Könige voraussetzen lässt (Esra 5, 6.), scheint schwach gewesen zu sein.

Anders gestaltete sich aber die Sache, als die Erhebung der Jüdin Esther oder Hadassa (Ἀτόσσα) zur Gemahlin des bekannten Königs Xerxes (Ahaschwerosch) die Juden unerwartet ermuthigte. Sie konnten sich in Persien sogar an ihren Feinden blutig rächen;[2]) es war daher natürlich, dass sie bald auch daran dachten, den unterbrochenen Tempelbau fortzusetzen.

So wird es uns erklärlich, dass unter Artaxerxes (Longimanus reg. 465—424) von Juden, die aus dem Exile gekommen waren, eifrigst am Bau der Stadt und des Tempels gearbeitet wurde, und dass die Samaritaner nur durch die Vor-

[1]) Darius der Meder, d. i. Darius Hystaspis, nimmt Besitz von Babel, nachdem Belschazar überwunden ist (Dan. 5, 30.).

[2]) S. das Buch Esther. Vgl. den Osterpsalm 118 (117), 10. und das Purimfest 2 Macc. 15, 37.

stellung der staatsgefährlichen Folgen, welche dieser Bau für das persische Reich haben müsse, im Stande waren, das Werk nochmal zu hintertreiben (Esra 4, 7—13.).

So vergiengen nahe an anderthalb hundert Jahre von Cyrus an, bis die Juden Jerusalems Erneuerung weiter bringen konnten, als zur Errichtung eines Altares, den grösstentheils [1]) ärmliche Privatwohnungen umgaben. Die Söhne derjenigen Männer, die zu Cyrus Zeit voll Aufopferung nach Jerusalem gezogen sind, waren unterdessen wohl längst gestorben und die Enkel standen im Ganzen da, wo die Grossväter abgetreten waren.

Diese Enkel hatten mit dem Namen auch den Beruf von den Grossvätern geerbt, konnten daher auch mit ihnen gleichsam als Eine Person angesehen werden.

§. 6.

II. Der natürliche Drang, welcher sich in den Edlern rühren mochte, wurde dadurch erhöht und geheiligt, dass die zwei Propheten Haggäus und Zacharias im zweiten Jahre des Königs Darius (Nothus reg. 424—405), d. i. 422 v. Chr., jene Juden, welche in Jerusalem und Judäa lebten, zum grossen Unternehmen ermunterten, worauf Jesus II. und Serubabel II., der eine als Hoherpriester, der andere als Erbe des davidischen Thrones, sich erhoben, um vereinigt mit den Propheten das Ganze zu ordnen und zu lenken. [2])

Doch mitten im ersten Anlauf zur raschen Fortsetzung hemmte Tatnai, Statthalter diesseits des Euphrats, [3]) sammt seinen Genossen das Unternehmen, weil keine königliche Erlaubniss eingeholt wäre. Es war wohl in ähnlicher Weise ohne alles weitere Anfragen unter Artaxerxes Longimanus zu bauen angefangen worden (Esra 4, 13.). Diessmal aber gelang es, eine Erlaubniss zu erwirken, vorzüglich durch Berufung auf die alte Vollmacht des Cyrus, welche die Bittsteller in Babel aufbewahrt glaubten (5, 17.). Sie wurde in Babel vergeblich

[1]) Doch wirft Haggäus (1, 1. 14.) den Juden vor, sie wohnten in getäfelten (ספונים) Häusern; vielleicht bezieht sich aber dieser Vorwurf auf die babylonischen Juden.

[2]) Serubabel wird bei Hagg. 1, 1. 14. 2, 2. 22. פחת יהודה genannt.

[3]) פַּחַת עֲבַר־נַהֲרָה Esra 5, 3.

gesucht, fand sich aber glücklicher Weise in der Königsburg zu Achmatha, d. i. Ekbatana in Medien (6, 1. 2.), und diente sogleich dazu, um durch eine neue Baubewilligung des Darius erweitert zu werden.[1]) Dieser Zusatz enthielt eine grossmüthige Anweisung, auf königliche Kosten den Tempel zu bauen und die Bedürfnisse des Opferdienstes zu bestreiten.

Indem sich von nun an die königlichen Beamten mit den Propheten Zacharias und Haggäus gemeinsam bemühten, das Werk zu betreiben, wurde es in nicht gar vier Jahren fertig. Am dritten Adar des sechsten Jahres der Regierung des Darius Nothus 418 v. Chr. stand das Gotteshaus fertig da. Nachdem sodann die Priester und Leviten, unter welchen die lange Zeit der Verödung wohl manche Störung herbeigeführt haben mag, in ihrem Dienste neu befestigt worden waren, konnte sogleich Ostern (6, 19.) mit Freuden in aller Ordnung begangen werden. So ward der sogenannte Tempel Serubabels gebaut (418 v. Chr.).[2])

Somit erhob sich während der im Ganzen ruhigen Regierung des Darius Nothus das jüdische Volk nicht bloss in einem vorübergehenden Aufschwung zum Tempelbau, sondern es wurde für die regelmässige Fortdauer des mosaischen Cultus in diesem Tempel gesorgt, so dass die Juden aller Weltgegenden mit bleibendem Vertrauen auf Jerusalem blicken konnten. Doch mit der Erbauung des Tempels war das geistige Volksleben noch nicht erneuert. Es musste ein neuer Stamm der Lehre gepflanzt werden.

Da es aber nicht im Plane der Vorsehung lag, im erneuerten Volke den (produktiven) Geist des Prophetenthums fortwirken zu lassen, so konnte das geistige Leben der Israeliten nur in der (reproduktiven) Thätigkeit des Studiums und der Erklärung der alten Prophetien und Offenbarungen sich erhalten.

Hiezu scheinen in Babylon die dort lebenden Propheten Ezechiel, Daniel, Baruch den Grund gelegt zu haben, und von dorther kam auch der Mann, welcher die während des zweiten

[1]) Esra 6, 3. 4. 5. enthält die alte Verfügung des Cyrus und unmittelbar darauf folgt ohne alle Einleitung die Verfügung des Darius.

[2]) Damals müsste ein Mann, der den ersten Tempel gesehen hätte, über zweihundert Jahre alt gewesen sein. S. Haggäus 2, 3. Vgl. Esra 3, 12.

Tempels herrschende Geistesrichtung des Gesetzesstudiums anbahnen sollte, nämlich der Priester Esra.

§. 7.

III. Nach dem Tode des Darius scheint jener Artaxerxes Mnemon (405), den wir zum Theil aus der Anabasis des Xenophon als Bruder des jüngern Cyrus, theils aus den Berichten des Ktesias, seines Leibarztes, theils aus seiner Biographie bei Plutarch hinlänglich kennen, die guten Gesinnungen seines Vaters gegen die Juden geerbt zu haben.

In seinem siebenten Regierungsjahre (398) gab er dem Priester Esra die Erlaubniss, mit einer sehr bedeutenden Carawane von heimkehrlustigen Juden nach Jerusalem zu ziehen. Zugleich gab er ihm eine Urkunde, vermöge welcher der ganze Opfercult und was sonst zur geeigneten Darstellung der mosaischen Religion nöthig wäre, aus der königlichen Kasse bestritten werden, und der ganze Clerus steuerfrei sein sollte (Esra 7, 11 f.). Auch bestätigte der König alle Schenkungen, die dem Esra zum Behufe seines Vorhabens gemacht wurden und erlaubte ihm in sehr umfassenden Ausdrücken, Beiträge zu sammeln.

So ausgerüstet zog er von dem Canale aus, der gegen Ahawa geht,[1]) wo er als dem gemeinsamen Sammelplatze drei Tage lang campirte (Esra 8, 15.). Von hier aus liess er auch einem gewissen Iddo in Kasifja[2]) sagen, er möchte ihm Tempeldiener zuschicken (8, 17.). Der dreitägige Aufenthalt am Canal von Ahawa diente auch dazu, durch Beten und Fasten und weise Anordnungen sich gegen die Gefahren der Reise auch ohne Militärschutz sicher zu stellen; „denn", sagt Esra selbst, „ich schämte mich, vom König Bedeckung und Reiter zu unserer Hilfe gegen Angriffe auf dem Wege zu verlangen, da wir zum König wörtlich so gesagt hatten: Die Hand unsers Gottes ist über Allen, die ihn suchen, zum Glück, und seine Stärke und sein Grimm ist über Allen, die ihn verlassen" (8, 21 ff.).

[1]) Wenn wir den Auszug Esra's und der ersten Begleiter von Susa aus zu denken haben, mag der Fluss Ahawa der Choaspes sein.

[2]) Kasifja musste nach der eben gemachten Voraussetzung im westlichen Susiana liegen.

Am zwölften Tage des ersten Monats (Nisan) brachen sie vom Canale von Ahawa auf und im fünften Monat (Ab) kamen sie in Jerusalem an (8, 31. 7.).

Allein es zeigte sich hier, wie so gar oft, dass das geistige Streben innerlich durchgebildeter Männer in verkommenen Zeiten diesen selbst bei all ihrem Wissen und Wollen das Schicksal eines marterlichen Vertraurens bereitet, wenn sich ihnen nicht auch eine nach aussen hin kühn und frisch thätige Kraft beigesellt. Esra hatte wohl den Trost, durch Vorzeigung der königlichen Befehle den Beamten eine Achtung gegen das jüdische Wesen einzuflössen (8, 36.), reiche Beiträge in den Tempelschatz zu liefern und Festopfer zu bringen (ebend. Vers 32 ff.), aber er fand das Volk roh, verwahrlost und namentlich durch gemischte Ehen mit Heidinnen getrübt. Wohl trat er den gröbsten Missbräuchen namentlich hinsichtlich der gemischten Ehen entgegen (K. 9. u. 10.), aber das, was ihn zum Zuge nach Jerusalem begeistert, was auch den persischen König zu so grossmüthigen Geschenken bewogen hatte: „Zu forschen im Gesetze Gottes und es zu üben und zu lehren in Israel Satzung und Recht" (7, 10.), als „ein Gelehrter, wohlkundig im Gesetze Mosis, welches der Ewige, der Gott Israels, gegeben,"[1]) das blieb unter diesen Umständen ein Ideal, mit welchem die rauhe Wirklichkeit nicht übereinstimmen wollte. Esra konnte wohl seinen Rock und seinen Mantel zerreissen, die Haare seines Hauptes sich ausraufen und seinen Bart und verstört da sitzen und trauern über den „Betrug der Emigrirten" (9, 3. 4.), — aber zur Abhülfe brauchte Gott eine mehr im Äusserlichen rüstige, obwohl in wahrer Frömmigkeit gegründete Seele.

§. 8.

IV. Dieses Werkzeug der Vorsehung war Nehemias,[2]) Mundschenk desselben Königs Artaxerxes, also wohl schon durch körperliche Vorzüge für solche Unternehmungen geeig-

[1]) Esra 7, 6. סופר מהיר

[2]) Nehemias war nicht Priester, wie Einige aus 2 Makk. 1, 18. 21. und Esra 10, 18. schliessen wollten; er bezeichnet sich (Nehem. 6, 2.) als Nichtpriester. Seine Stellung am persischen Hofe macht es wahrscheinlich, dass er von edler Abkunft war.

net, welche Ausdauer und Anstrengung und einen gewissen Eindruck einer gewandten Persönlichkeit erheischen.

Es waren seit dem Zuge des Esra naeh Jerusalem dreizehn Jahre verlaufen, als Nehemias in Susa [1]) Nachrichten über den Zustand der heimgekehrten Juden erhielt, die ihn sehr traurig stimmten und zum heissesten Gebete trieben, ganz in jenem Bussgeiste, wie Daniel einst gebetet hatte (Nehem. 1. vgl. Dan. 9.). So vor Gott gestärkt fand der edle Israelit bald Gelegenheit, dem Könige in Gegenwart der Favoritin [2]) im günstigen Augenblicke die Bitte um Absendung nach Jerusalem mit gehörigen Vollmachten zu erbitten. Er erhielt die gewünschten königlichen Aufträge an die Satrapen jenseits des Euphrat, Anweisungen zur Herbeischaffung von Baumaterial, und militärische Begleitung auf den Weg (Nehem. 2, 1—10.). Die wichtigste Vollmacht bestand darin, dass er zum persischen Statthalter über Judäa ernannt wurde (Nehem. 5, 14.).

In Jerusalem angekommen, sah er sogleich, dass vor Allem eine feste Stadtmauer nöthig sei, wenn nicht jeder Muthwille störend in die ganze Ordnung der erneuerten Gemeinde eingreifen sollte. Wie Jedermann, der in der Welt etwas vorwärts bringen will, das „Selberthun" sich zum ersten Gesetze machen muss, so sehen wir den Hersteller Jerusalems persönlich und zwar ohne Vorwissen rathgebender Menschen bei der Nacht schwache Stellen der bisherigen Mauer vollends durchbrechen, damit der Schein des ungenügenden Alten nicht zur Ausrede gegen die Einführung des wahren Neuen werde. Es muss ihm besondere Freude gemacht haben, durch sein Beispiel Männer von Stand, wie Priester, zu vermögen, persönlich Hand anzulegen, darum zeichnet er uns so gewissenhaft auf, welche Männer einzelne Strecken der Stadtmauer gebaut hätten (Nehem. 3.). Allerdings ein trockenes Register, aber doch mit Gold nicht aufzuwiegen, wenn es uns lehren könnte, ohne vieles Hin- und Herfragen, ohne vieles Schwätzen, Schwärmen

[1]) Im Monat Kislev, also gegen Frühjahr zu. Susa war der gewöhnliche Aufenthalt der Könige für den Winter. S. Brissonius de regn. pers. l. I. §. 67 ff. *Ἐχείμαζον μὲν ἐν Σούσοις, ἐθέριζον δ᾽ ἐν Ἐκβατάνοις.* Athen. XII. 8. S. 199. ed. Tauchn. p. III.

[2]) Es ist vergebliche Mühe, bei den bekannten Wechseln in den Haremsabenteuern des Königs Artaxerxes zu untersuchen, ob diese שגל seine Tochter Atossa oder eine andere sei.

und Prahlen die Mauern des neuen Jerusalems, Strecke für Strecke, jeder an seinem Ort, zu bauen. Aber kaum liess sich solches Hämmern und Zimmern in Jerusalem hören, so wurde die alte Natter der Eifersucht des samaritanischen Volkes erweckt. Sanballat,[1]) persischer Statthalter in Samaria, dessen Feindseligkeit sich sogleich bei der Ankunft des Nehemias kund gegeben hatte (Nehem. 2, 10.), sah, dass jetzt, oder nie mehr die Macht dieses ihm verhassten Judenthums gebrochen werden könne; darum sollte auf die mit Arbeit Beschäftigten ein Überfall gemacht werden (Nehem. 4, 7 ff.); aber wie Nehemias eine Baulust zu schaffen vermochte, so regte er nach gemeinsamem Gebete (4, 4.) auch eine Kampfbegier im Vertrauen auf die gerechteste Sache an. Der Überfall der Feinde unterblieb, da sie die Juden unerwartet bewaffnet sich entgegen ziehen sahen; er wurde auch nicht wiederholt, da Nehemias nur die Hälfte seiner Mannschaft am Baue arbeiten, die andere Hälfte aber gerüstet bei Tag und bei Nacht wachen liess (Nehem. 4, 10. 15.), so dass er später sagen konnte, sie hätten Jerusalem gebaut „in der einen Hand die Maurerkelle, in der andern das Schwert“ (Nehem. 4, 17.).

Leichter aber war es, bei so rüstiger Kraft und solchem Gottvertrauen gegen offene äussere Feinde, als gegen die inneren Hindernisse der Entmuthigung und des Geschreies über Theuerung und Brodmangel aufzutreten. Nehemias gieng auch diesem Hinderniss nicht aus dem Wege; er griff das Übel an der Wurzel an, indem er dem Unwesen der Wucherer und Kornkipperer mit der ganzen Kraft seines männlichen Ernstes steuerte, und dann Geduld und Mässigkeit predigte, nachdem er vorher selbst das glänzendste Beispiel von enthaltsamer Aufopferung zum Wohle Aller gegeben hatte. Er konnte nämlich die ganze Nation zum Zeugen nehmen, dass er, ungeachtet seiner Würde eines persischen Statthalters in der Lebensweise sich den Arbeitern an der Stadtmauer gleichgestellt habe (K. 5. bes. Vers 14 ff.). Das waren ächte Volkspredigten zur Zeit der Theuerung.

Den grössten Kampf hatte aber Nehemias zu bestehen,

[1]) Nach der oben angeführten Stelle des Josephus wurde Sanballat, der Schwiegervater des Manasses, erst von Darius Codomannus nach Samaria gesendet.

da sein Todfeind Sanballat in Samaria ihn in einen Hinterhalt locken wollte, um ihm dort das Leben nehmen zu lassen. Nehemias entgieng zwar dieser Schlinge, obwohl Sanballat ihn glauben machen wollte, es giengen Gerüchte um, dass er sich zum König der Juden aufwerfen und gegen seinen Herrn Artaxerxes empören wolle, wesshalb eine Besprechung zur Abwendung der drohenden Gefahr unumgänglich nöthig sei (6, 1—9.). Allein nun verwandelte sich die Schlange aus einem theilnehmenden Freunde in einen Heiligen; Sanballat bestach frömmelnde Israeliten, welche in verschiedener Art als Propheten — in Athen wären es Redner gewesen — den unbeugsamen Erbauer Jerusalems irre führen sollten; aber der Geist der Wahrheit und Geradheit lehrte ihn diese Spinnengewebe zerreissen und den elenden, wenn auch gefährlichen Zauber mit Füssen treten (6, 10 ff.).

Das war für den ersten Aufenthalt des Nehemias in Jerusalem vom einundzwanzigsten bis zweiunddreissigsten Jahre des Artaxerxes (384—372 v. Chr.) der letzte Kampf für die Befestigung der Stadt und des Volkes. Nun galt es, an der innerlichen Vollendung zu arbeiten. Bei diesem kleinern, feinern, jedoch besondere geistige Eigenschaften erfordernden Werke nahm Nehemias die Hülfe Anderer in Anspruch; und eben das ist das Grösste an diesem denkwürdigen Manne, dass er die Grenze seines geistigen Vermögens erkannte und nicht in eitler Selbstüberschätzung auch den Gelehrten und Theologen spielen wollte, weil er im Schaffen, Ordnen, Bauen und Regieren mächtig war.

§. 9.

Jetzt war es Zeit, dass Esra aus der Verborgenheit hervortrat, und auf dem Grunde des von Nehemias Geschaffenen den Bund des Volkes mit Gott erneuerte.

Das Laubhüttenfest — wohl des letzten Jahres der Statthalterschaft des Nehemias, also 372 — diente hiezu als Einleitung. Indem hier Esra, umgeben von gelehrten Genossen seines Amtes, während der acht Tage des Festes (Nehem. 8, 1—18.) unermüdet aus dem Gesetzbuche Mosis vorlas und das Gelesene erklärte,[1]) wobei das Volk ununterbrochen horchte,

[1]) Das ganze achte Kapitel des Nehemias handelt von diesen Gesetzesvorträgen.

wurde ein Funke der Erkenntniss und ein Reiz der religiösen Wissbegierde in die Nation geworfen, der nicht ohne Wirkung bleiben konnte.

Die nächste Wirkung war die, dass eine Stimmung der Busse und Reue über das Volk kam, die namentlich in Lossagung von unrechtmässigen ehelichen und sonstigen Verbindungen mit Heiden sich fruchtbar äusserte (K. 9.).

Ein Überblick über die ganze Vergangenheit der Israeliten, eigentlich eine Geschichte wiederholter Untreuen und Undankbarkeiten des Volkes, mit Voranstellung dar Grundwahrheiten des israelitischen Glaubens (Nehem. 9, 6—37.) in Form eines Gebetes vorgetragen, war bei dieser Stimmung ganz geeignet, gewissermassen den Bund am Sinai zu erneuern. Es wurde das ausgesprochene Bekenntniss des Glaubens an Gott und an seine Führungen durch die ganze Geschichte von den bedeutendsten Männern der Nation, voran Nehemias als Statthalter, unterzeichnet.

§. 10.

Als Nehemias im zweiunddreissigsten Jahre des Artaxerxes (372 v. Chr.) von Jerusalem abgieng, um zu seinem Herrn zurückzukehren (Nehem. 13, 6.), stand die Stadt und das Volk festgegründet in göttlicher Ordnung da; zwar fand er, als er nach einem Aufenthalte in Persien, dessen Dauer wir nicht bestimmen können, wieder nach Jerusalem kam, einzelne Unordnungen und zwar zum Theil durch den damaligen Hohenpriester Eliaschib herbeigeführt (Nehem. 13, 7 f.), aber die rüstige Hand des Herstellers der Israeliten jätete dieses Unkraut schnell aus; andere Missbräuche, als Sabbathsschändungen durch Krämer (13, 15—22.) und gemischte Ehen, dieses Erbübel der ersten Zeiten nach dem Exile, das auch unter Priestern sich verbreitete, mussten ebenfalls seinem unermüdeten, wahrscheinlich zum Theil vom Propheten Malachias unterstützten Eifer weichen (13, 23 ff.). Jedoch ein Priester, und zwar aus der Nachkommenschaft des Hohenpriesters Jojada — Manasses mit Namen, wie uns Flavius Josephus berichtet — fügte sich dem Gesetzeseifer des Nehemias nicht, da seine Frau die Tochter des samaritanischen Statthalters Sanballat war. Die Ausstossung aus der ächten Priesterschaft benützte er später, wie wir ebenfalls von Flavius Josephus erfahren, um

zur Zeit Alexanders des Grossen einen besondern Tempel auf dem Berge Garisim bei Sichem zu erbauen.[1])

K. II. Veränderungen seit der Rückkehr aus dem Exile im Leben der Israeliten.

A. Aufhören des Götzendienstes, Änderungen in der Verfassung.

§. 1.

Die Herstellung des Tempels, der Stadt Jerusalem, des Cultus und die Zurückführung vieler bedeutender Familien aus dem Exile war keine lediglich Rückkehr zu den Zuständen, welche vor dem Exile geherrscht hatten. Vieles wurde anders. Vor Allem fällt uns auf, dass die Hinneigung zum Götzendienste sich ganz verloren hat. Während vor dem Exile die Propheten von Geschlecht zu Geschlecht gegen dieselbe zu kämpfen hatten, sehen wir nach dieser Zeit keine Spur mehr davon. Wir werden die Israeliten sogar im hartnäckigsten Kampfe gegen die Zumuthung finden, sich dem heitern hellenischen Heidenthume anzuschliessen. Sehr unterstützt wurde die Aufrechterhaltung der wahren Religion dadurch, dass an die Stelle der königlichen Gewalt ein hoher Rath kam, welcher nach den ersten Grundzügen der alten mosaischen Verfassung geordnet war. Bereits Moses hatte um sich einen Rath von siebenzig Ältesten gebildet (Num. 11, 16.). In der Anweisung, welche Moses über schwere Rechtsfälle giebt (Deut. 17, 8 ff.), scheint besonders auf das Collegium des hohen Rathes Bezug genommen zu sein; obwohl auch der Fall berücksichtigt ist, dass in Einer Person die höchste Jurisdiktion vereinigt sei.

Wie wir gesehen haben, dauerte dieses Collegium in der

[1]) Fl. Jos. Ant. XI. 8 §. 2. Der Schwiegersohn des Sanballat, Manasses, erscheint hier als Bruder des Jaddua, folglich als Enkel des Jojada (vgl. Nehem. 12, 10. 11.). Nehem. 13, 28. heisst es, er sei מִבְּנֵי יוֹיָדָע gewesen, was ebensogut den Enkel, wie den Sohn bezeichnen kann. Die Chronologie in den Angaben über Sanballat sowohl bei Josephus, als bei Nehemias leidet an Schwierigkeiten, die schon Petavius fühlte und Ewald Gesch. IV. S. 241. anerkennt.

ersten Zeit der Richter fort (Richt. 21, 16. 2, 7.); nach sagenhaften Angaben der Rabbinen wäre auch den Königen ein hoher Rath zur Seite gestanden.[1]) Ein Gericht, welches sogar über Leben und Tod verfügt, sehen wir mit den Exulanten nach Babylon verpflanzt.[2]) Mit der Heimkehr vieler Priester und Leviten unter Esra war auch die Herstellung eines obersten Rathes verbunden. Die Rabbinen nennen das Collegium, welches von Esra bis auf Simon den Gerechten, also bis zu den Zeiten Alexanders des Grossen die höchsten Angelegenheiten des Volkes leitete: „die grosse Versammlung“, „die hohe Synode“.[3]) Der Grund dieses Beinamens liegt darin, dass in jener Periode theils Propheten, wie Haggäus, Zacharias, Malachias, theils sonst ausgezeichnete Männer, wie Esra, diesem perennirenden Collegium angehörten. Eine nähere Belehrung über Besetzung, Verfassung und Wirkungskreis dieser Synode haben wir nicht; doch dürfen wir nach der Analogie der frühern und spätern Zeit mit ziemlicher Sicherheit annehmen, dass es aus Stammeshäuptern — Repräsentanten des Volkes, — aus Priestern und gesetzeskundigen Männern verschiedener Stämme, jedoch besonders aus dem Stamme Levi zusammengesetzt war.

§. 2.

Von der Zeit der Hasmonäer an liegt uns die Verfassung dieses hohen Tribunals klar vor Augen.[4]) Es führt den Namen „Senat“, Rath“,[5]) und wird im Evangelium durch Nennung der Hauptklassen der Mitglieder: „Schriftgelehrte und Älteste“ (Matth. 26, 57.) und ähnliche Ausdrücke bezeichnet. Die Rabbinen nennen es Sanhedrin nach dem Griechischen.[6]) Unter eben diesem Namen kommt ein Traktat in der Mischnah vor, welcher uns die wichtigsten Mittheilungen über die Einrichtung des jüdischen Senates giebt. Derselbe bestand aus einundsie-

[1]) Nach Moses wären Josue, Samuel, Achias von Silo, Elias, Elisäus, Amos, Osee, Isaias, Micha, Joel, Nachum, Habakuk, Sophonias, Jeremias, Baruch Präsidenten des Synedriums gewesen.

[2]) In der Geschichte der Susanna Dan. 13.

[3]) Synagoga magna, כנסת הגדולה.

[4]) 2 Makk. 4, 43. und 1, 10. erscheint der Senat, die *γερουσία*, als oberstes Tribunal der Juden um 170 und 106 v. Chr.

[5]) *Βουλή*, Mark. 15, 43.

[6]) *Συνέδριον*, סנהדרין. Auch בית דין

benzig Mitgliedern; an der Spitze war ein Präsident, gewöhnlich der jeweilige Hohepriester, ihm zur Seite stand der Vicepräsident, „Vater des Tribunals“ [1]) genannt. Es vereinigte in sich die Macht der Lehre, des Richteramtes und der Administration in den wichtigsten Fällen, wesshalb es mit ebensoviel Recht: „Gerichtshof“ und „Rathscollegium“, wie „Oberbehörde“ genannt werden kann. Der Wirkungskreis dieser Behörde ist von der Mischnah so bestimmt: „Das Gericht von einundsiebenzig Männern tritt ein, wenn die Sache einen ganzen Stamm betrifft, oder einen falschen Propheten, oder den Hohenpriester; wenn es sich darum handelt, ob man einen willkührlichen Krieg anfangen soll; ferner wenn man die Stadt Jerusalem oder die Vorhöfe vergrössern oder wesentlich ändern will; wenn man Tribunale von dreiundzwanzig Männern in den Provinzen setzen will, und wenn man eine Stadt für abgöttisch erklären, oder unter Interdikt legen soll“ (Sanhedr. C. I. §. 5.). Aus dieser Stelle geht von selbst hervor, dass dem obersten Gerichtshofe kleinere untergeordnet waren von dreiundzwanzig Mitgliedern; es waren dergleichen in verschiedenen Städten Judäas; auch in Jerusalem waren mehrere neben dem hohen Rathe; die erste und niederste Instanz bildeten die kleinen Schiedsgerichte von drei Mitgliedern. [2])

§. 3.

Selbst unter den hasmonäischen Königen dauerte dieses Collegium fort und die Römer liessen es bestehen; obwohl sie ihm vierzig Jahre vor der Zerstörung des Tempels, also kurz vor dem Tode Christi die Gewalt nahmen, Todesurtheile vollziehen zu lassen, eine Schmälerung, welche sich auch in einer Veränderung des Sitzungslokales ausdrückte. [3]) Dessenungeachtet erhielt es sich im Ansehen; es verurtheilte Christum (Joh. 11, 47.); lud den heiligen Petrus mit Johannes (Apstg. 4, 7.) und mit den andern Aposteln vor sich (Apostelgesch. 5, 27.), ebenso den heiligen Paulus (Apostelgesch. 22, 23.). An Ste-

[1]) אב בית דין

[2]) In der Stelle Matth. 5, 22. nimmt Christus die beiden Unterbehörden von drei und dreiundzwanzig Mitgliedern zusammen unter κρίσις (דין), als höhere Instanz bezeichnet er τὸ συνέδριον.

[3]) Sanhedr. f. 41. a. Aboda Sara f. 8. b. Vgl. Joh. 18, 31.

phanus liess es sogar die Todesstrafe trotz des entgegenstehenden Verbotes der Römer vollziehen (Apstg. 7, 56.), und schickte den Saulus mit peinlichen Vollmachten als Christeninquisitor aus (Apostelgesch. 9, 1. 2. 22, 30. 23, 1—10.). Die Begründung dieses Collegiums nach dem Exile war sogleich am Anfange um so bedeutender, da sich die persischen Statthalter wenig in die Regierung des jüdischen Volkes mischten, und, wie es scheint, mit der Eintreibung der Steuern sich begnügten. Es ist allgemein anerkannt, dass die Perser auf die Regierung der Juden nur wenig einwirkten. Dagegen hat man viel von einem

B. persischen Einflusse

§. 4.

auf die Lehre der Juden geredet. Richtig ist, dass die persische Oberhoheit sich selbst bis auf Darius Nothus in keiner Weise grausam, von da an aber sogar in grossmüthiger Begünstigung äusserte. Die Regierung von Darius Nothus (424—404) und Artaxerxes Mnemon (405—364) war für die Juden glücklicher, als selbst die von vielen eingeborenen Königen gewesen war. Zwar sah sich unter Artaxerxes Mnemon der Statthalter Bagoses offenbar nach dem Abtreten des Nehemias genöthigt, mit Waffenmacht Ruhe im Tempel herzustellen[1]), allein das war mehr ein Freundschaftsdienst, als eine Verfolgung. Bedeutender war allerdings das, was der folgende tyrannische König (Darius III.) Ochus that. Ohne Zweifel waren Juden in einen von den Empörungsversuchen verwickelt, welche unter diesem Könige in mehreren westlichen Provinzen vorkamen[2]) (um 350 v. Chr.); wenigstens berichtet uns Julius Afrikanus, es habe Ochus egyptische Juden an's caspische Meer nach Hyrkanien deportirt, und Paulus Orosius bestätigt diese Angabe.[3]) Doch dieser Schlag traf bloss hellenistische Juden und selbst diesen giebt schon Hekatäus, ein Zeitgenosse Alexanders des Grossen, das Zeugniss, dass solche Gewaltthätigkeiten der

[1]) Joseph. Ant. XI. c. 7. §. 7.

[2]) S. darüber Diod. sic. l. XV. u. XVI.

[3]) Aug. Calmets biblische Untersuchungen von Mosheim IV. Bremen 1743. S. 404.

persischen Könige nicht im Stande gewesen seien, die Juden in der Anhänglichkeit an ihre alte Religion zu erschüttern.[1])

Jedenfalls ist nirgends eine wesentliche Vermehrung oder Veränderung der religiösen Vorstellungen der Juden nach dem Exile zu entdecken;[2]) es sind dieselben Vorstellungen von dem Einen, persönlich lebendigen, allmächtigen Gott, und dem freien, aber an Gottes Gesetz angewiesenen Menschen, wie vorher; kein Dualismus, keine monstrose Schöpfungsgeschichte, keine Naturanbetung.

Die nach dem Exile neu eingeführten Gebräuche tragen zum Theil den Charakter der bestimmtesten Protestation gegen das persische System an sich. Das Hervortretendste im Cultus der Perser war die Verehrung der Sonne.[3]) Nun wurde es im zweiten Tempel Gebrauch, am Laubhüttenfest feierlich und öffentlich in reuevollen Ausdrücken sich von der Sonnenanbetung loszusagen, welche unter den Königen in manchen dem Astralculte huldigenden Zeiten geübt worden war (vgl. Ezech. 8.). In dieser Absageformel bei einer Feierlichkeit, welche als der höchste Glanzpunkt israelitischer Festfreude galt,[4]) wurde jedesmal zugleich die persische Gottesverehrung mit Entschiedenheit verworfen.[5])

[1]) Bei Joseph. c. Ap. p. 456., wo das *προπηλακιζόμενοι* bald durch: *πολλὰς μὲν γὰρ ἡμῶν ἀνασπάστους εἰς Βαβυλῶνα Πέρσαι πρότερον αὐτῶν* (vor der Zeit Alexanders) *ἐποίησαν μυριάδας,* erklärt wird, was ich mit mehreren Gelehrten auf jene Deportation ein Menschenalter vor Hekatäus beziehe, da von keiner andern eine Spur sich findet.

[2]) Wenn Kurt Sprengel, Geschichte der Arzneikunde II. Thl. 3. Ausgabe. Halle 1823. S. 177 f., aus Daniel 7, 9 ff. eine Abhängigkeit von der Feuerlehre der Parsi beweisen will, so vergisst er Deuter. 33, 2. רבבות קדש und אשדת und viele andere Stellen. Mich. B. Lessing, Handb. der Geschichte der Medizin 1838. I. S. 110, folgt Sprengel blind.

[3]) Herod. I. 131.

[4]) Mischnah, Succah c. V. §. 1. כל מי שלא ראה שמחת בית השואבה לא ראה שמחה מימיו „Wer die Freude bei der Wasserlibation (am Laub„hüttenfest) nicht gesehen hat, der hat noch keine Freude gesehen sein „Leben lang."

[5]) Mischnah, Succah c. V. §. 4. אבותינו שהיו במקום הזה אחוריהם אל היכל ה׳ ופניהם קדמה והמה משתחוים קדמה לשמש ואנו ליה אנו וליה עינינו D. h.: „Unsere Väter, die an dieser Stätte waren, haben den Rücken gegen „den Tempel Gottes, ihr Gesicht aber gegen Morgen gewendet, indem sie „gegen Morgen gekehrt der Sonne Anbetung brachten; wir aber dem Jah, „wir dem Jah und zum Jah wenden sich unsere Augen."

§. 5.

Dagegen ist es wahrscheinlich, dass der Eifer, womit die persischen Mobeds und sogar die Könige die Religion Zerduscht's verbreiteten, auch in den Israeliten den Eifer spornte. Zur Aneignung bot der Parsismus aber nicht einmal der Form nach etwas dar. Eher scheint die chaldäische Weisheit, obwohl eben im Fallen, manche Form geboten zu haben. Sicher haben die Hebräer im Exile ihre alte, der samaritanischen und phönizischen verwandte Schrift mit der sogenannten Quadratschrift vertauscht.[1])

Auch sind die neuern hebräischen Monatsnamen: Nisan, Ijar, Siwan, Thammus, Ab, Elul, Tischri, Marcheschwan, Kislev, Tebet, Schebat, Adar, nach der Meinung des R. Chaninah mit den Exulanten aus Babel gekommen, sowie nach R. Schimon ben Lakisch auch die Engelnamen Gabriel, Michael.[2]) So wenig aber Jemand vernünftiger Weise behaupten kann, die Hebräer hätten vor dem Exile keine Monate gehabt, weil sie nach dem Exile dieselben babylonisch benennen, oder keine Schrift, weil sie später die sogenannte assyrische anwenden, ebenso wenig lässt sich aus dem Umstande, dass der Priestergürtel, welcher bei Moses Abnet heisst, seit dem Exile von den Juden Emian genannt wurde, schliessen, die Priester hätten vor dem Exile keinen Gürtel gehabt. Am allerwenigsten aber lässt sich aus der Aneignung eines Wortes für eine Sache, welche längst vorhanden war, schliessen, die Juden hätten neue religiöse Lehren angenommen.[3]) Wahrscheinlich bleibt es dagegen, dass in der Ausbildung

[1]) Die Quadratschrift heisst eigentlich assyrische Schrift. S. Gesenius, Geschichte der hebräischen Sprache und Schrift. 1815. S. 142.

[2]) Rosch ha schanah jerus. f. נ״ו c. 4. unten. Vgl. Schalscheleth ha kabbalah f. כ״א ed. Venet. 1567. Wenn Moses Bar Nachmann biur ha thorah f. פ׳ c. 3. ob. sagt: ניסן אייר וזולתם שמות פרסיים d. h.: „Nisan, Ijar u. s. w. sind die (Monats-) Namen der Perser", so kann diess nur einer ungenauen Auffassung der angeführten Talmudstelle zugeschrieben werden. Thammus und Kislev (כסיל) haben mythologischen Ursprung.

[3]) Sprengel l. c. führt Fl. Josephus als Autorität für die Meinung einer Einwirkung des Parsismus auf das Judenthum an, weil dieser Ant. l. III. c. 7. §. 2. die Notiz mittheilt, man habe von den Babyloniern gelernt, diesen Gürtel *Ἐμίαν* zu heissen! Vgl. das persische Wort המיאן himjan Gürtel.

C. des Gebetscultus für den Privatgottesdienst und in Anregung des Eifers für den Cultus und religiöse Belehrung überhaupt

§. 6.

das Beispiel des Parsismus eine Einwirkung gehabt hat.[1]) Jedenfalls gehört es zu den günstigen Veränderungen im Leben der Juden seit der Rückkehr aus der Verbannung, dass das Gebet weit mehr sich geltend machte, alss diess vor dem Exile der Fall gewesen war.

Die bessern Juden im Exile mussten ihre religiöse Gesinnung ohne den Opfercult darzustellen suchen. Der Gebetscultus musste die Stelle der Ceremonien vertreten; wohl sehnten sich die Exulanten nach der Herstellung des Altares: „Baue auf die Mauern Jerusalems, dann wirst du Gefallen finden an . . . Brand- und Ganzopfern“; aber sie sprechen auch aus: „Die Opfer Gottes sind ein gebeugter Sinn, ein gebeugtes, zerknirschtes Herz verschmähest du nicht, o Gott.“ Psalm 51 (50), 21. 19. Ein anderer Psalm 141 (140) sagt: „Es sei mein Gebet vor dir als das Weihrauchopfer geordnet, mein Händeaufheben sei das Abendopfer.“ Durch die Richtung nach Jerusalem hielt der verbannte Jude beim Gebete all das fest, was sich Heiliges an diese Stadt knüpfte (Daniel 6, 11.), ohne dass sein religiöses Leben aufgehoben gewesen wäre; zumal, da auch Vorlesungen aus den heiligen Büchern stattfanden.[2]) So ist auf ganz natürliche Weise im Exile der Grund zu zwei ausserordentlich wichtigen Einrichtungen gelegt worden, welche wir nach dem Exile in Palästina treffen: zur Einführung eines den Tagesopfern entsprechenden allgemeinen Gebetes und der Vorträge aus der heiligen Schrift.

[1]) Die hohe Stellung der religiösen Auschauung der Perser scheint am glänzendsten im Kampfe Michaels mit dem Engel Persiens anerkannt zu sein. Daniel 10, 13. 21. Nach dieser Vision war das Perservolk nahe daran, an providentieller Bedeutung dem jüdischen gleich zu kommen. Vgl. die Schilderung des Cyrus bei Isaias.

[2]) Als Baruch das erste Mal nach Babylon kam, konnte er dem verbannten Jechonias, sowie dem sonstigen Volke, welches zur Anhörung der Bibel (πρὸς τὴν βίβλον) am Canale Sud zusammenkam, den Brief vorlesen, welchen er nach Jerusalem befördern wollte. Bar. 1, 3.

§. 7.

Wir wissen nicht nur überhaupt, dass nach dem Exile die Verrichtung täglicher Gebete allgemeines Gesetz für die Juden wurde, sondern wir können auch zwei wichtige, im jüdischen Gebetbuche noch zur Stunde vorkommende Formeln bezeichnen, welche den Kern des alten Synagogengebetes bilden und bereits zur Zeit Esra's eingeführt waren, nämlich das Gebet Schma' (d. i. Höre) und das Gebet Schmoneh Esre (d. i. achtzehn).

Das Schma' besteht aus Lektionen der heiligen Schrift und aus Orationen. Die erste und wichtigste Lektion ist Deuteron. 6, 4.: „Höre, Israel, der Ewige, unser Gott, ist Ein Ewiger.“ Nach dem Anfangsworte dieses Verses (Schma', audi) wird das ganze Gebet genannt. Auf diesen Vers folgt das Hauptsittengebot Deuter. 6, 5 ff.: „Du sollst lieben den Ewigen, deinen Gott,“ u. s. w. Dann Deut. 11, 13—22. und Num. 15, 37—41.[1]) Diese biblischen Lektionen bilden den Kern des Schma'; zum Gebete werden sie durch Vorsetzung und Nachsetzung von Orationen. Bei der Recitirung des Schma' zur Morgenandacht werden zwei Orationen vor- und eine nachgesetzt (Mischnah, Berachoth I. §. 4.); beim Abendgebet stehen zwei Orationen voran, zwei folgen den Lektionen.[2]) Die Recitation des Schma' entspricht dem Morgen- und Abendopfer und ist somit die Grundlage des kirchlichen Matutin- und Vespergebetes.

Daran schliesst sich ein anderes altes Gebet, welches Schmoneh Esre (d. i. 18) genannt wird, weil es aus achtzehn Gesetzchen besteht. Die Mischnah kennt diese achtzehn Eulo-

[1]) Vgl. oben S. 109.

[2]) Von diesen Orationen ist die erste, dem Morgen-Schma' vorgesetzte, besonders durch ihre Beziehung auf die persischen Anschauungen bedeutend: „Gepriesen seiest du Ewiger, unser Gott, König der Welt, Bildner des Lichtes (יוצר אור), wie Schöpfer der Finsterniss, Urheber des Friedens und Schöpfer des Alls der täglich das Werk der Schöpfung erneuert. Er bildet die (englischen) Diener und all diese stehen auf der Höhe der Welt und lassen allzumal mit Beben vernehmen die Stimme der Worte des lebendigen Gottes. Insgesammt sind sie liebenswürdig, rein und stark sie nehmen insgesammt das Joch des Himmelreiches (מלכות שמים) auf sich, einer vom andern, einer gibt dem andern Gewalt

gien als einen Hauptbestandtheil des täglichen Gebetes (Berachoth 4, 3.), die Gemara betrachtet es als ein Ganzes (Berach. 28. b.), dessen Abfassung von dem mit Esra gleichzeitigen hohen Collegium herrühre (Joma 56. a.).[1]) In diesen achtzehn Eulogien sind die wichtigsten Bedürfnisse des Volkes Gott vorgetragen; insbesondere tritt darin die Sehnsucht nach der Erlösung hervor; zum Theil in Ausdrücken, welche das Benediktus des Zacharias wiederbringt. I. „Gepriesen seist du, o Ewiger, unser Gott und Gott unserer Väter der du an die Gnaden der Väter denkst und ihren Kindeskindern den Erlöser bringst.“ II. „Du lassest sprossen das Heil.“[2]) X. „Stosse in die grosse Posaune zu unserer Befreiung, erhebe das Panier, um unsere Verbannten zu sammeln.“ XIII. „Erbaue es (Jerusalem) bald auf ewig und richte in seiner Mitte den Thron Davids auf.“ XIV. „Den Sprössling Davids, deines Knechtes, lass bald aufsprossen, und sein Horn sei hoch durch deine Erlösung, denn auf deine Erlösung haben wir gehofft immerdar. Gepriesen seiest du, o Ewiger, der du das Horn des Heiles aufsprossen lässest.“

§. 8.

Die Einführung dieser Gebete, an welche sich die Recitation von Psalmen bei verschiedenen Gelegenheiten anschloss, musste auf die religiöse Durchbildung des Volkes und namentlich auf das Wacherhalten der Messiashoffnung grossen Einfluss haben. Noch einflussreicher war sicher die Errichtung von Synagogen in allen bedeutenden Judenorten und die dort gehaltenen Vorträge. Es mögen bereits vor dem Exile Bethäuser ausser dem Tempel bestanden haben. Der heilige Petrus sagt: „Moses hat seit alten Zeiten von Stadt zu Stadt solche, die ihn verkünden, indem er an jedem Sabbath in den Synagogen gelesen wird“ (Apostelgesch. 15, 21.). Diess könnte möglicher Weise von der vorexilischen Zeit verstanden werden; aber wir haben erst nach dem Exile bestimmte Zeugnisse

ihren Schöpfer zu heiligen.“ S. Arnheim, vollst. Gebetbuch d. Israel. 1839. S. 70. ff.

[1]) Nur die Verwünschung der Ketzer, welche nach dem 11. Abschnitte kommt, wird in die Zeiten kurz vor der Zerstörung Jerusalems verlegt.

[2]) Jeschua.

für das Vorhandensein von Synagogen in vielen Städten,[1]) wie denn auch erst das Exil das Bedürfniss hiefür rege machte. Bereits Esra hatte ein Beispiel von Festvorträgen gegeben (Nehem. 8, 1 ff.), sie scheinen zuerst vorzüglich von Priestern gehalten worden zu sein.[2]) Später erhob sich ein eigener Stand der Schriftgelehrten,[3]) der sich nicht bloss aus Priestern ergänzte.

Diese Veranstaltungen für religiösen Unterricht müssen einen Einfluss geübt haben, den wir kaum gross genug schätzen können. Hiedurch allein wurde der von den Propheten gegebene Gedankenstoff Gemeingut der Nation.

K. III. Die Propheten nach dem Exile.

A. Haggai, Haggäus oder Aggäus.

§. 1.

Nach den vielen Hindernissen, auf welche der Eifer der frommen Juden bei dem Unternehmen des Wiederbaues von Jerusalem und vom Tempel stiess, bedurfte es einer ausserordentlichen Ermuthigung. Propheten mussten auftreten, wenn nicht das ganze Streben erlahmen sollte. „Und es weissagten Haggai,[4]) der Prophet, und Zacharias, Sohn des Iddo, die Propheten, den Juden in Judäa und Jerusalem im Namen des Gottes Israel“ (1 Esra 5, 1.). Diess geschah nach der Überschrift des Aggäus und Zacharias im zweiten Jahre des Darius des Persers, unter welchem wir nach Obigem den Darius Nothus verstehen; also i. J. 422 od. 421 v. Chr.[5]) Nach der gewöhnlichen Annahme trat Haggäus um ein Jahrhundert früher auf, nämlich unter Darius Hystaspis.

[1]) Vgl. indess Ps. 74, 8. מוֹעֲדֵי אֵל

[2]) Malach. 2, 7. Vgl. Nehem. 8, 7. 8. 9. 11. 9, 5., und für die vorexilische Zeit 2 Chr. 15, 3. 17, 8. 9.

[3]) סופרים im N. Test. γραμματεῖς.

[4]) חַגַּי, der Festliche. Vulg. Aggaeus.

[5]) Sgambato, Arch. V. Test. l. II. t. 52. p. 371., lässt unsern Propheten nach hebr. Quellen zu der Zeit sterben, da Alexander der Grosse in Jerusalem einzog.

§. 2.

Wahrscheinlich hielt der Prophet Haggai bei verschiedenen Anlässen viele und ausführliche Reden zur Erweckung frommer Baulust; jedoch wir haben nur vier davon und zwar sehr kurze in zwei Kapiteln vor uns. Jede von ihnen ist genau datirt; nicht nur das genannte Jahr ist angegeben, sondern bei jeder auch der Tag: I. Kap. 1. am 1. des 6. Monats (Elul); II. K. 2, 1—9. am 21. Nisan; III. K. 2, 10—19. am 24. des 9. Monats Siwan; IV. K. 2, 20—23. am nämlichen Tage.

Die erste enthält eine energische Aufforderung, den Tempelbau mit Ernst zu betreiben.

Von besonderer Wichtigkeit ist die zweite. Der Prophet will hier die Israeliten darüber trösten, dass der Tempelbau nicht in der Pracht ausführbar sei, wie Manche erwartet haben mochten. Allerdings steht der Tempel Serubabels dem salomonischen an sichtbarer Pracht weit nach;[1]) aber so spricht Gott: „Noch ein Kurzes und ich erschüttere den Himmel und die Erde, das Meer und das Trockene. Ich rege auf alle Nationen und es kommt die Lust aller Völker und ich erfülle diesen Tempel mit Herrlichkeit, spricht der Ewige der Heerschaaren. Grösser wird die Herrlichkeit dieses andern Tempels sein, als die des ersten war und an dieser Stätte will ich Frieden niederlegen.“[2])

Die dritte Rede (K. 2, 10—19.) mahnt zur Ergebung in jene bedrängten Umstände, welche während des Tempelbaues eingetreten sind.

Die kurze Schlussrede (2, 20—23.) ist an den Statthalter Serubabel gerichtet und mahnt ihn an die grosse Bedeutung welche er — als Stammvater des Erlösers — mitten unter zusammenstürzenden Reichen habe.

Das Buch Esra bezeugt uns, dass die Reden Haggai's Eindruck machten (Esra 6, 15.); freilich war mit Aggäus ein Prophet vereinigt, der ihn an Gedankenreichthum weit übertraf, nämlich

[1]) Agg. 2, 4. Vgl. bei der Erbauung des Altares Esra 3, 2. und die jüdischen Sagen über הדסא.

[2]) Agg. 2, 6. ff. Vgl. Hebr. 12, 6.

B. Zacharias.[1])

§. 3.

Die uns aufbewahrten Reden dieses Propheten umfassen vierzehn Kapitel und zerfallen in drei Theile. I. K. 1—6., II. K. 7—9., III. K. 10—14. Der erste Theil hat die Gegenwart, der dritte eine zum Theil sehr ferne Zukunft vor Augen; der zweite bildet den Übergang.

Im ersten Theile wendet sich Zacharias an die Juden, wie er sie unter Darius dem Perser (Nothus, oder Hystaspis) findet. Auch er will sie zum Tempelbau antreiben, wie Aggäus, aber er bleibt nicht bei jener äusserlichen Betreibung des Baues stehen, mit der sich Aggäus fast ganz begnügt, sondern er treibt auch zu einem geistigen Bau an und zwar in den ausserordentlichsten Bildern. Nur Ezechiel und Daniel kommen ihm an Bilderreichthum nahe. Die hieroglyphische Sprache macht diesen Abschnitt dunkel, doch ist es nicht unmöglich, den Sinn dieser Bilder und ihren Zusammenhang zu erkennen.

§. 4.

In den ersten sechs Kapiteln wird durch neun verschiedene symbolische Gesichte ausgesprochen, was in Israel für die Erhaltung der göttlichen Offenbarung von Gott geschehe und von den Menschen gethan werden müsse. I. K. 1, 7—17.[2]) Reiter unter Myrtenbäumen deuten den Schutz an, welchen Gott seinem Volke mitten unter den Heiden gewähre. II. K. 2, 1—4. Die vier Hörner weisen auf den Fall der den Juden feindlichen Mächte hin. III. K. 2, 5—17. Engel mit der Messschnur — sogar Heiden werden sich dem Cultus auf Sion anschliessen. IV. K. 3. Der Hohepriester Josue vom Satan vor Gott verklagt — die Priester sollen an der Seele eben so herrlich

[1]) זכריה בן־ברכיה בן־עדו Zach. 1, 1. Vgl. Esra 4, 24. 5, 1. 6, 14. Ob der Grossvater des Zacharias, Iddo, auch Prophet war, lässt sich nicht entscheiden. Nehm. 12, 4. kommt ein Iddo als Priester vor. Christus weist Matth. 23, 35. ohne Zweifel auf den viel frühern Propheten (s. oben S. 275.) hin. Der Beisatz *υἱὸς Βαραχίου*, welcher bei Luk. 11, 51. fehlt, ist ohne Zweifel eine unglückliche Glosse.

[2]) Die Kapitelabtheilung ist bei Zacharias nach den verschiedenen Ausgaben verschieden.

gekleidet sein, wie sie es durch ihren Ornat äusserlich sind, sonst werden die Gläubigen getäuscht. V. K. 4. Leuchter zwischen zwei Ölbäumen — das Licht der Religion muss durch gesunden, vor Gottes allwissendem Auge bewährten Eifer der geistlichen und weltlichen Obern genährt werden. VI. K. 5, 1—4. fliegende Buchrolle — den Segnungen der Religion muss durch Ausrottung sittlicher Verwilderung Bahn gebrochen werden. VII. K. 5, 5. Epha — noch lebt dieselbe Gerechtigkeit, welche zur Zeit des salomonischen Tempels, als das Maass der Sünden voll geworden war, auch ein volles Maass von Strafe über Jerusalem ausschüttete. VIII. K. 6, 1—8. Vier Wagen — Jerusalem ist vor Kriegsunheil, besonders bei den Kriegen Persiens sicher, wenn es sich fern von Verschuldung hält. IX. K. 6, 9. bis Ende. Kronen für Josua — zur Mahnung an die Vollendung des Tempels: „Siehe, ein Mann, Zemach (Sprössling) ist sein Name, und aus seiner Stelle sprosst er hervor — der wird den Tempel des Ewigen bauen.“ [1])

§. 5.

An die Symbole der ersten sechs Kapitel reihen sich in drei Kapiteln (7. 8. u. 9.) mehrere Reden von der höchsten Wichtigkeit an. Sie sind zunächst hervorgerufen durch eine an den Propheten ergangene Anfrage über die Haltung jener Fasttage, welche seit der Zerstörung Jerusalems angenommen worden waren, nämlich:

Im 4. Monat (17. Thammus) Eroberung Jerusalems. Zach. 8, 19.

Im 5. Monat (9. Ab) Verbrennung des Tempels. Zach. 7, 3. 8, 19. 7, 5.

Im 7. Monat (3. Tischri) Ermordung des Gedalia. Zach. 7, 5. 8, 19.

Im 10. Monat (10. Tebet) Belagerung Jerusalems durch Nebukadnezar. [2]) Zach. 8, 19.

Der Eifer, welchen die Zeitgenossen des Zacharias für

[1]) Ecce vir oriens (צמח) nomen ejus et subter eum orietur et aedificabit templum Domino. Zach. 6, 12. Vgl. Luk. 1, 78.

[2]) Dass Zacharias die Monate nach dem Kirchenjahre zählt, erhellt aus K. 1, 7. u. 7, 1., wo der eilfte Monat ausdrücklich Schebat, und der neunte Kislev genannt wird.

Beobachtung der Fasten zeigen, giebt ihm Veranlassung, an die Rügen des Isaias (58, 3 ff.) zu erinnern und zu lehren, dass dergleichen Übungen werthlos seien, wenn sie nicht durch Nächstenliebe beseelt wären.

An diesen Gedanken knüpft der Prophet eine Rüge über den lieblosen Sinn der Ausschliesslichkeit, welcher in den Juden lebe. Gott will nicht dazu einen Segen auf das neuerbaute Jerusalem legen, dass sich dort pharisäische Selbstverherrlichung breit mache; denn: „So spricht der Ewige der Heerschaaren, ich gebe Erlösung meinem Volke vom Morgenlande und vom Lande gegen Sonnenuntergang. Ich bringe sie her und sie sollen mitten in Jerusalem wohnen und mir zum Volke sein und ich will ihnen zum Gotte sein in Wahrheit und Gerechtigkeit.“ — „Und es kommen viele Völker und zahlreiche Nationen, den Ewigen der Heerschaaren zu suchen in Jerusalem und zu beten vor dem Angesichte des Ewigen.“ Zach. 8, 7. 22.

§. 6.

Der Prophet hat eine Frage, welche ganz aus dem Geiste des engern Judenthums hervorgegangen war, so beantwortet, dass er uns im Geiste über das Judenthum hinausführt. In jenen Betrachtungen, welche sich an den jüdischen Eifer für Fasttage wegen zum Theile speziell jüdischer Erlebnisse anschlossen, hat sich der Blick auf eine Herrschaft der wahren Religion über alle Völker erweitert — und die hiedurch eröffnete Aussicht verfolgt der Prophet in den folgenden Reden.

Im neunten Kapitel wird die Vorbereitung der allumfassenden Religion mit Klarheit verkündet. Alexander der Grosse bricht durch äusserliche Siege dem Hellenismus Bahn im Oriente. Dagegen tritt in Jerusalem der König Israels in scheinbar unvermögender Gestalt auf,[1]) aber er sendet seine Apostel, welche Griechenlands Weisheit überwinden. Es kostet grossen Kampf, aber dieser endet mit einem schönen Siege jenes Königs, dessen sich Sion freuen soll.

[1]) Exulta satis filia Sion, jubila filia Jerusalem, ecce rex tuus veniet tibi justus et salvator, ipse pauper et ascendens super asinam et super pullum filium asinae. 9, 9.

§. 7.

Bis hieher ist die Gedankenfolge des Propheten klar; die Erfüllung seiner Ankündigungen liegt vor Augen. Aber von nun an (K. 10—14.) bis zum Ende wird seine Rede dunkler. Ohne Zweifel rührt diese Dunkelheit davon her, dass der Prophet Schicksale der Kirche ankündet, welche selbst für uns noch Zukunft sind. Dass die Schlussrede des Zacharias sich auf den göttlichen Abschluss der Weltgeschichte bezieht, ist unläugbar (s. K. 14, 3. 8.). Man kann gegen diese Annahme nur Eine Einwendung machen, nämlich dass dann zwischen K. 9. u. 10. ein grosser Sprung wäre; in K. 9. sieht der Prophet die geistige Macht des demüthigen Königs von Sion über die stolze Macht der griechischen Cultur siegen; wie sollen wir es uns erklären, dass derselbe Prophet mit einem Male solche Anschauungen habe, welche über tausend und fünfhundert Jahre und vielleicht noch weiter von jenem Siege ferne liegen? Der Standpunkt, auf welchem der Prophet sich befindet, bietet hierauf eine genügende Antwort dar. Der Prophet hat einen grossen Antheil an dem Wiederaufbaue des Tempels zu Jerusalem; zu diesem zu ermuthigen, war seine nächste Sendung. Wenn ihm nun aber gezeigt ward, wie Gott einen umfangreicheren Tempel für alle Völker, jedoch im Zusammenhange mit dem Werke göttlicher Leitung in Jerusalem bauen wolle, so lag es nahe, von dem grössern Gotteswerke zunächst nur das festzuhalten, was mit der Geschichte des jüdischen Volkes im Zusammenhange stehen sollte.

Die Gründung des Christenthums im Bereiche der griechischen Cultur hat den innigsten Zusammenhang mit dem Judenthume; denn die Sendboten waren Juden und die jüdischen Colonien waren die Canäle, durch welche das Christenthum unter die Heiden drang. Seit der Zeit der Gründung der Kirche hat sich das Judenthum ausser Berührung mit dem Christenthum gesetzt, es hat keine Notiz mehr davon genommen. Für immer ist es unmöglich, dass solche Scheidewand bestehe. Sie scheint bereits sehr erschüttert zu sein. Der Prophet, welchem von dem neuerbauten Jerusalem aus der Blick auf die Schicksale der Kirche eröffnet wird, eilt natürlicher Weise über jene Jahrhunderte weg, in welchen Jerusalems

Kinder geistig für die Geschichte der Kirche schlafen und geht unmittelbar auf die Zeit ein, wo sie erwachen.

§. 8.

In welcher Art sich Einzelnes erfüllen werde, kann nur die Zukunft lehren; doch lassen sich einige Verheissungen mit Deutlichkeit festhalten. Die Juden sind in der weiten Zerstreuung unter alle Völker von Gott wunderbar erhalten, sie hielten nach ihren Vorstellungen den Glauben an Gott auf verdienstliche Weise fest (10, 9.). In einer Zeit, wo Gott die Hirten der Völker preisgiebt: „Da erkannten alsdann die elendesten der Heerde, die meiner harren, dass es das Wort des Ewigen sei“ (11, 11.). Der Judasverrath zeigt sich den Juden als neue Erscheinung (11, 13.). Die Kirche ist schwer verfolgt, die Juden sind anfangs mitten unter den Verfolgern (12, 2.), aber die Kirche lässt sich am Ende in Israel nieder; „Jerusalem ist in Jerusalem“ (12, 6.). Das Leiden Christi wird unter den Juden ein heiliger Gegenstand des Mitleidens (12, 10.). In dieser letzten Zeit darf sich das Übernatürliche nicht mehr offen zeigen, das Ächte, wie das Unächte wird verfolgt; doch sind die Männer des Prophetenthums von Natur aus gezeichnet und sie erhalten Wundmale (K. 13.). Ein letzter Kampf erhebt sich, den Gott in unmittelbarer Offenbarung entscheiden muss — es folgt ein seliges Leben; das Laubhüttenfest wird in Wahrheit gefeiert, Alles wird rein (14.).[1])

§. 9.

Die Trennung in zwei Theile K. 1—8. u. K. 9—14. ist nicht vortheilhaft; denn K. 8. ist mit K. 9. viel inniger verwandt, als K. 6. mit 7. — Die Ansicht, dass der sogenannte zweite Theil (K. 9—14.) einem vorexilischen Propheten angehören müsse, weil noch von Assyrien, von Israel und Juda, von Ephraim die Rede sei, ist unbegründet. Assyrien kann so gut als Typus einer im Sinne der alten Herrschaft am Tigris auftretenden Macht genommen werden, wie Rachel bei Jeremias (31, 15.) Typus der mit Ephraim geistesverwandten Völ-

[1]) K. 10. u. 11. bilden eine fortlaufende Rede. K. 12. setzt das Vorausgegangene fort; dagegen ist von K. 13. u. 14. zweifelhaft, ob sie einen spätern Akt darstellen, oder den bereits dargestellten ergänzen.

ker ist. Man vergleiche Babel im ersten Briefe Petri (5, 13.). Wäre die Beweisführung derjenigen richtig, welche diesen Theil aus dem angeführten Grunde über 626 v. Chr. zurückdatiren, so müsste die Apokalypse des neuen Testamentes ungefähr in die Zeiten des babylonischen Exiles zurückversetzt werden, denn hier wird Babylons Sturz als etwas Künftiges behandelt. Die Einwendungen hinsichtlich des Namens Israel beruhen auf der falschen Voraussetzung, dass Israel für Ephraim erst seit der Trennung des nördlichen Reiches geltend geworden sei und mit demselben aufgehört habe. (S. einerseits Josue 11, 16., andererseits Zacharias 1, 19.)

Man kann die ganze Verkündung des Propheten Zacharias zusammenfassen in die Worte: „Jerusalem wird in Jerusalem sein;“ d. h. zwar trägt Gott jenen Plan der Erleuchtung und geistigen Segnung der Völker, welcher im historischen Jerusalem begründet ward, lange Zeit auf eine aus den Heiden gesammelte Kirche über, welche das geistige Israel ist, aber am Ende bildet das historische Israel und das historische Jerusalem die Mitte des geistigen Jerusalems. Diesen Gedanken begründet noch weiter ein etwas jüngerer Prophet, nämlich

C. Malachias.

§. 10.

Dieser lebte zu einer Zeit, da der Cultus am neuerbauten Tempel schon wieder im Gange war; wie bald nach der Erbauung des Tempels, lässt sich nicht bestimmen. Rabbinische Authoritäten zählen ihn unter die ältern Mitglieder des grossen Rathes, wonach er nicht sehr lange nach Nehemias gewirkt haben könnte.[1]) Seine Prophetie verbindet dasjenige, was Zacharias von der Gegenwart und Zukunft spricht. Obwohl man nicht sagen kann, dass der Blick in die ferne Zukunft der Kirche bei Zacharias ohne Zusammenhang mit dem damals

[1]) Der Name Malachias, מַלְאָכִי, heisst entweder: „Der Botenartige, Engelartige“ oder: „Mein Bote, mein Engel“, wenn man nicht eine Verkürzung aus Malachiah, Bote Gottes, annehmen will. Daraus wurde von Einigen geschlossen, Malachias sei kein wirklicher Mensch gewesen. Siehe Huetii, demonstratio Evangel. 1722. S. 313.

gegenwärtigen Zustande der Synagoge sei, so ist doch eine grosse Kluft übersprungen. Diese Kluft füllt Malachias aus. Er zeigt 1) die Unzulänglichkeit des alttestamentlichen Cultus und treibt 2) die Juden an, durch treue Erfüllung der Forderungen auch des unvollkommenen Gesetzes sich auf die Herrschaft des höhern vorzubereiten.

§. 11.

Der Cultus bewegt sich wieder in den von Moses vorgezeichneten Geleisen; aber es fehlt die Seele, welche all diese Veranstaltungen beleben sollte; das Seufzen der Exulanten nach dem Altare in Jerusalem hat im zweiten Tempel noch nicht den rechten Trost gefunden, vielmehr ist auch dieser Tempel bloss eine Station auf dem Wege zum eigentlichen Ziele alles wahren Verlangens nach einem gottgefälligen Culte. So findet sich der Prophet veranlasst, den wahren Cult in der Zukunft über alle Völker verbreitet zu zeigen: „Vom Aufgang der Sonne bis zum Niedergange ist mein Name gross unter den Heiden und an allen Orten wird meinem Namen Rauchwerk geweiht und ein reines Speisopfer dargebracht; denn mein Name ist gross unter den Heiden, spricht der Herr der Heerschaaren.“ (1, 11.).

Jener Cultus, welcher als Vollendung des israelitischen über alle Völker sich ausgebreitet hat und durch welchen der Name des Herrn gross ist, kann nur das Opfer des neuen Bundes sein. An jenem Altare, von welchem nicht Macht haben zu essen, die dem Zelte dienen (Hebr. 13, 10.), an welchem sich erfüllt der Schwur Gottes vom ewigen Priesterthume Melchisedeks (Ps. 110.), und an welchem die Verschonten durch den König der Welt das tägliche Opfergebet verrichten und Gott tagtäglich preisen (Ps. 72, 15.), wird die reine Mincha dargebracht, wovon die mosaische nur Vorbild war. Malachias wendet sich hier von dem Priesterthume der Synagoge an das der Kirche, wie Isaias in seiner Schlussrede (K. 66.).

§. 12.

Obwohl aber diesem gemäss die Heiden am nächsten daran sind, in grossen Massen berufen zu werden, so will der Prophet doch das Seinige dazu beitragen, um bei der Berufung der

Heiden auch in den Juden die Fähigkeit zur gleichen Berufung zu wecken und zu pflegen. Daher fordert er mit eindringlichen Worten zur Treue gegen die Kirche und die Familie auf. Die Opfergaben, der Zehnt und Ähnliches sollen redlicher entrichtet, besonders aber soll die Ehe besser gehalten werden. Der Prophet klagt, dass der Altar mit Thränen — der Frauen — bedeckt sei (2, 13.). Er vergegenwärtigt uns das Unrecht der gemischten Ehen von solchen Israeliten, welche die rechtmässigen israelitischen Frauen entlassen, um sich mit schönen Heidinnen zu vermählen.

So ist er also bemüht, das Leben der Israeliten zu reinigen, damit sie für die Tage der neuen Offenbarung bereitet seien. Am Schlusse kehrt er zur Hinweisung auf diese zurück. Eine Ermahnung an die Priester veranlasste ihn hiezu (2, 7.); es wird mit den Priestern eine Läuterung vorgehen (3, 3.). Gott wird sich zeigen auf Erden, vorher wird aber Elias auftreten (4, 5.), um das Herz der Kinder zu den Vätern und das Herz der Väter zu den Kindern zurückzuführen.

So legt also Malachias sein prophetisches Wort in die Hände des wunderbaren Elias nieder, der am Ende der Tage kommen soll, den Weg des Herrn zu bereiten.[1] Jener Johannes, den Christus als mit dem Geiste des Elias ausgerüstet bezeichnet,[2] hat dieses Wort aufgenommen und das Nahen des grossen Tages verkündet: „Das Himmelreich ist nahe.“ Es ist geistig gekommen; eine weltbeherrschende zweite Erscheinung erwarten wir noch und so weist auch für uns Malachias noch immer auf jene Zukunft, da Elias das Herz der Kinder (Heidenchristen) zu den Vätern (Juden) und das Herz der Väter (Juden) zu den Kindern (Christen) zurückbringe, überhaupt alles aus der Patriarchenzeit stammende Gute ausser der Kirche benütze, um in freundlicher Einigung die christliche Lehre darauf zu bauen.

[1]) Vgl. oben S. 272.

[2]) Matth. 17, 10. Vgl. Mark. 9, 10. 11. Luk. 1, 17.

K. IV. Die Zeit des griechischen Einflusses.

A. Äussere Schicksale und Zustände des Judenvolkes von Alexander d. Gr. bis auf Pompejus.

§. 1.

Nach dem Hingange der Propheten, deren Reihe Malachias schliesst, beginnt ein neuer wichtiger Abschnitt der Geschichte der Offenbarung im Volke Israel. Der Gesichtskreis wird auf einmal um Vieles erweitert, die Berührungen mit fremden Völkern vervielfältigt, und, was die Hauptsache ist, die letzte Phase des Heidenthums steht der mosaischen Religion gegenüber. Wir wollen zunächst die äussern Schicksale des jüdischen Volkes von Alexander dem Grossen an bis auf Herodes überschauen. Wir werden bereits bei dieser äusserlichen Musterung manchem von jenen geistigen Elementen begegnen müssen, welche die Zeit des griechischen Cultuseinflusses charakterisiren. Am Schlusse dieses Abschnittes werden wir die Hauptereignisse aus der römischen Periode überschauen.

§. 2.

Die Berührung Alexanders des Grossen mit den Juden ist von den hellenischen Geschichtschreibern wenig berücksichtigt. Arrian zum Beispiel gedenkt in seinem Alexanderszuge weder auf dem Hinzuge nach Egypten, auf welchem Gaza belagert wurde,[1]) noch bei dessen Rückkehr von dort[2]) einer Anwesenheit des Eroberers in Jerusalem. Josephus jedoch füllt diese Lücke aus. Nach ihm forderte Alexander während der Belagerung von Tyrus auf brieflichem Wege vom Hohenpriester Truppen und sonstige Unterstützung gegen die Perser. Der Hohepriester entschuldigt sich mit dem Eide, den er dem Perserkönige geleistet habe. Alexander ist hierüber erzürnt und droht, sich zu rächen. Zum Theile erfüllte er diese Drohung durch die Begünstigung des persischen Statthalters in Samaria, Sanballat. Diesem gab er nämlich die Erlaubniss, einen samaritanischen Tempel auf Garizim zu bauen. Alexan-

[1]) Exped. Alex. l. II. c. 26.
[2]) L. III. c. 6.

der nimmt nach der mühsamen Eroberung von Tyrus Akko und Gaza ein und ist schon im Anzuge gegen Jerusalem. Das Volk zittert. Da zieht der Hohepriester Jaddua dem zürnenden Sieger in der Festkleidung feierlich entgegen. Die Gestalt des priesterlichen Greises macht auf Alexander unwiderstehlichen Eindruck, da sie mit einer in bedeutsamem Traume von ihm geschauten übereinstimmt. Er zeigt sich huldvoll, bringt im Tempel Opfer und freut sich der auf ihn gedeuteten Weissagungen Daniels.[1])

Obwohl auf diese Art die Anwesenheit Alexanders in Jerusalem etwas von jener sagenhaften Ausschmückung verhüllt ist, welche das Leben Alexanders des Grossen zu einer unerschöpflichen Quelle romantischer Dichtkunst gemacht hat,[2]) so ist die Thatsache selbst nicht zu bezweifeln. Jedenfalls zeigte er sich milde und nachsichtig gegen die Juden, vielleicht zum Theil aus rein politischen Gründen, namentlich weil ihm ihre Ergebenheit bei dem Angriffe auf Gaza von Nutzen sein konnte.[3])

Andromachus, den Parmenion in Damaskus als Befehlshaber zurückgelassen, erhielt auch über Palästina die Aufsicht. Die Einführung des griechischen Einflusses war demnach ruhig und die Juden konnten über den Tausch nicht klagen.

§. 3.

Desto störender mischten sich die beiden benachbarten Staaten, welche sich aus den Trümmern des grossen Eroberungsreiches Alexanders[4]) erbauten, in die Verhältnisse der Juden

[1]) Fl. Josephus Antiq. XI. c. 8. §. 3—5. Im Talmud, Joma f. 69. a., wird der Hohepriester, dem diess begegnet, Simon der Gerechte genannt, und die Sache so dargestellt, als hätte der Tempel zu Jerusalem auf Anstiften der Samaritaner zerstört werden sollen.

[2]) (Pseudo-) Kallisthenes' *βίος Ἀλεξάνδρου*. Notices et extraites. Paris 1838. XIII. — Simeon Sethos, liber Alexandri magni. — siehe Grässe Gesch. d. Lit. II. 1. S. 354. — Nisami's Iskendernamah bei Hammer, Gesch. d. schön. Redek. Persiens, S. 117. — Über eine armenische Bearbeitung und eine deutsche vom Leibarzte Hartlieb für Herzog Albrecht III. von Bayern (1438—1460) s. Neumann in den gelehrten Anzeigen 1844. Nr. 250 ff.

[3]) Vgl. Droysen, Geschichte Alexanders des Grossen. Berl. 1833. S. 197.

[4]) Bei den Rabbinen אלכסנדר מוקדן z. B. Seder ha doroth f. ל״ז. c. 3. Jesod olam, cod. hebr. mon. 35. f. 301. אלכסנדרוס מלך יון Ebenso im Talmud, Tamid f. 31. b.

ein. Schon die Lage Palästina's brachte viele Unruhen mit sich. Das seleucidische Reich von Syrien und das ptolomäische von Egypten standen sich auf sehr natürliche Weise von Anfang bis zu Ende feindlich gegenüber, und Palästina, zwischen beiden liegend, musste nothwendig unter diesen Fehden leiden.

Anfangs, unmittelbar nach dem Tode Alexanders, hatte Egypten das Übergewicht. Die Juden befanden sich daher, wo nicht unter egyptischer Botmässigkeit, doch in einem sehr fühlbaren Abhängigkeitsverhältniss, das durch jüdische Colonien befestigt werden sollte. Nachdem der erste Ptolemäer bei einem Zuge durch Jerusalem an zweimalhunderttausend Juden nach Egypten abgeführt hatte, gründeten sich im Pharaonenland nach allen Richtungen hin Judenorte. Unter der glänzenden Herrschaft des Ptolemäus Philadelphus, der mit Syrien kämpfte, mögen zwar die palästinensischen Juden Manches erlitten haben, bis durch die Verheirathung der Berenike, der Tochter des Philadelphus, an Antiochos Theos (249)[1]) Friede gestiftet wurde; dafür aber genossen die egyptischen viele Vortheile von dem wissenschaftlichen Enthusiasmus, welchen dieser König hervorrief.[2]) Noch unter dem folgenden, Euergetes, fühlten sich die Juden zu einem schönen Aufschwung ermuntert.[3]) Zwar verhängte Ptolemäus Philopator (216) nach seiner siegreichen Rückkehr aus einem syrischen Feldzuge eine augenblickliche Verfolgung über die Juden Alexandria's (Dan. 11, 12. Vgl. 3 Makkab.), und der ganze Zustand des egyptischen Volkes verschlechterte sich, aber dessen ungeachtet blieb Egypten ein befreundeter Aufenthalt für dieselben; viele von ihnen nahmen unter einigen Ptolemäern sehr hohe Stellen, namentlich in der Armee ein, gründeten Schulen, Bethäuser, hatten ein Synedrium in Alexandria und, seit d. J. 150 v. Chr. einen Tempel bei Bubastos oder im Nomos von Heliopolis.[4]) Mit Einem Worte: Egypten wurde eine neue Heimath der Juden.

§. 4.

Doch konnte die Freundschaft der Ptolemäer den palästinensischen Juden nicht mehr viel helfen, seitdem die Seleuciden

[1]) Daniel 11, 6.

[2]) Vgl. d. Übers. d. Pentat. in's Griechische, die dieser König veranlasste.

[3]) Prolog. Sirach. Weiter unten das Nähere hierüber.

[4]) Über diesen Tempel weiter unten mehr.

immer mehr erstarkten. Die Regierung von Antiochus dem Grossen (s. Dan. 11, 13—20.) entschied das Übergewicht von Syrien über Egypten, was sich unter Anderm schon darin zeigte, dass der Ptolemäer Epiphanes Kleopatra, die Tochter von Antiochus M., heirathen musste (193), um einigermassen Frieden zu erhalten. Zwar setzten die Siege der Römer (190) der westlichen Ausdehnung des Seleucidenreiches eine Grenze für immer, auch hatten um 248 turanische Stämme unter Anführung von Arsaces, dem Begründer der ersten parthischen Dynastie,[1]) die Hochländer gegen das caspische Meer hin unabhängig gemacht, aber immerhin gehorchten die schönsten und reichsten Länder zwischen dem Mittelmeer und dem Indus[2]) den Nachkommen des Seleukus. Antiochus der Grosse, obwohl von den Römern sehr gedemüthigt, hinterliess seinen Söhnen einen unermesslichen Herrscherstolz, obwohl auch wegen der ungeheueren Ausgaben für den Krieg gegen die Römer und dann für den Tribut an dieselben, sowie für die beispiellos luxuriöse Hofhaltung, eine erschöpfte Schatzkammer. Bereits er selbst hatte sich genöthigt gesehen, durch Plünderung eines persischen Tempels Geld aufzubringen.[3])

§. 5.

Unter solchen Umständen begannen die Leidenstage der Juden, welche unter dem Namen der makkabäischen Verfolgungen bekannt sind und sich durch sechsunddreissig Jahre (176—140) hinziehen.

Der Grund der Feindseligkeiten der syrischen Könige gegen die Juden war ein mehrfacher. Zunächst musste die Berührung der Juden mit Egypten jede, auch die geringste Bewegung, im Lichte einer wesentlichen Gefahr für den Bestand der seleucidischen Herrschaft erscheinen lassen. Die Treue, mit welcher die jüdischen Priester den Tempelschatz vor jeder Anwendung zu profanen Zwecken zu schützen suchten, kam mit der Habsucht und Verschwendung, die unerschütterliche Festigkeit aber, womit die väterlichen Satzungen fest-

[1]) S. Görres Heldenbuch v. Iran. II. S. 398.

[2]) Vgl. die Erwähnung des syrischen Königs Antiochus (neben Ptolemäus und Antigonus) auf einer Inschrift zu Girnar. Journal of the Royal Asiatic society. London 1841. S. 475.

[3]) Diod. Sic. Exc. t. II. 573. Strabo XVI. 744.

gehalten wurden, mit dem Stolze dieser Könige in sehr natürlichen Widerspruch.

Der ältere Sohn von Antiochus dem Grossen, Seleukus Soter oder Philopator, begnügte sich damit, durch seinen Schatzmeister Heliodor eine Leerung des Tempelschatzes von Jerusalem zu versuchen (2 Makk. 3, 7 ff.); sein Bruder Antiochus Epiphanes aber war in dem Grade von Regenteneitelkeit befangen, dass er glaubte, es bedürfe bloss eines Winkes von ihm, um eine hellenische Universalreligion[1]) zu schaffen. Der Widerstand der Juden gegen diesen Lieblingsplan seines wahnsinnigen Hochmuthes musste seinen Zorn um so mehr reizen, als sich zugleich politische Gründe in die Wagschaale des Krieges legten. Die Sabbathvorträge verstummten, die heiligen Bücher wurden verbrannt,[2]) die Beschneidung bei Todesstrafe verboten, der Gottesdienst am Tempel hörte auf, die Leviten-Chöre verstummten, die Priester feierten, der heilige Ort wurde durch umhergegossene Schweinsbrühe auf eine den Juden gräuliche Art entweiht, eine Statue des Jupiter Olympius wurde im Tempel aufgestellt und unter höchst unsaubern Festlichkeiten heidnischer Cultus gefeiert, so dass nach dem Verfasser des ersten Buches der Makkabäer (1, 20—57.) der Gräuel der Verwüstung an heiliger Stätte, wie Daniel (11, 31. vgl. 9, 27.) vorausgesagt, sich verwirklichte.

§. 6.

Eine grosse Anzahl von Juden schloss sich den heidnischen Gebräuchen an, suchte wenigstens sich möglichst zu accommodiren und war zu allen Wünschen der Despoten bereit; und diese Gesinnung zeigte sich nicht etwa bloss in den niedern Ständen, sondern in den höchsten, ja gerade Hohepriester waren es, welche die Absichten der Syrier am meisten begünstigten und sogar mit dem Schwerte gegen ihre Brüder wütheten.[3])

[1]) Ἑλληνισμός. Daher schreibt sich wohl der Sprachgebrauch, unter Ἕλλην einen Heiden zu verstehen.

[2]) Wie einige Zeit früher 213 von dem Tyrannen Schi-hoang-ti die heiligen Bücher der Chinesen. S. Schu-king. S. 356.

[3]) Der letzte wackere Hohepriester Onias III. (חוניו) wurde nach Antiochia gelockt, wo er auch das Leben einbüsste.

Der grössere Theil des Volkes scheint sogleich am Anfang der Verfolgung ganz entmuthigt gewesen zu sein. Unter solchen Umständen gehörte ein reiner Glaubensmuth dazu, um die alte Religion äusserlich aufrechthalten zu wollen. Ein Priester aus dem Geschlechte Jojarib wagte es, in einem Gebirgsstädtchen Judäa's gegen die Verfügungen des Antiochus Epiphanes aufzutreten (1 Makk. 2, 1.), und seine Söhne: Johanan, Simon, Judas, Eleazar und Jonathan führten den im Kleinen begonnenen Aufstand im Grossen fort. Zuerst stellte sich Judas mit dem Beinamen Makkabi, nach ihm Jonathan, und als dieser gefallen war, Simon an die Spitze. Unter mannigfaltigen Wechseln, deren Einzelheiten in den Büchern der Makkabäer erzählt sind, kam es endlich dahin, dass Simon zuerst von Demetrius (1 Makkab. 14, 38.) im Jahre 141 v. Chr. in der Eigenschaft als Fürst bestätigt wurde, nachdem schon im vorhergehenden Jahre die Freiheit der Juden anerkannt worden war. Antiochus Sidetes erkannte dem Simon das Münzrecht zu i. J. 140 oder 139 (1 Makk. 15, 6.). So glänzend hiedurch der lange Kampf beendet schien, so offenbarte sich doch dabei eine grosse Abweichung von dem ursprünglichen Geiste des Krieges. Schon dass Simon sich bei den Thronstreitigkeiten in Syrien betheiligte, war eine Überschreitung der Grenze, welche sich ein reiner Verfechter des israelitischen Glaubens hätte ziehen sollen; dass er aber, ohne von der ältern Linie des hohenpriesterlichen Geschlechtes einerseits und dem davidischen andererseits abzustammen, zu gleicher Zeit die Würde eines Hohenpriesters und eines Königs der Juden annahm und sich darin von der nämlichen heidnischen Macht bestätigen liess, gegen welche so lange unter Vortragung des Glaubenspaniers gestritten worden war, musste der Übergang zum gemeinsten Streben fürstlicher Selbstsucht in seiner Familie werden.

Die Nachkommen Simons, die sich als Hohepriester und Könige zu gleicher Zeit gegen hundert Jahre nach dem Ende der Religionskämpfe behaupteten, ahmten nicht nur die Sitten der heidnischen Könige nach, sondern überboten sie zum Theil in unnatürlicher Grausamkeit, Üppigkeit und Treulosigkeit. Statt ein fester Halt für das geistige Leben Israels zu werden, störten, hemmten, verwirrten und unterdrückten sie dasselbe.

§. 7.

Eine tabellarische Übersicht der seleucidischen und ptolemäischen Könige von Alexander dem Grossen bis auf die fürstliche Selbstständigkeit der Hasmonäer mit den Hohenpriestern und einer Andeutung der Hauptereignisse möchte hier nicht am unrechten Orte eingefügt sein. Die Jahre der Hohenpriester können nur annäherungsweise bestimmt werden.

Seleuciden.	**Hohepriester.**	**Ptolemäer.**
	Simon I.	
Seleukus Nikator 312 – 281.		Ptolemäus Lagi (Soter) 323–284.
	Eleazar. Manasses.	
Antiochus Soter 281 —262.		Ptolemäus Philadel. 284—246.
	Simon II. 254 – 222.?	
Antiochus Theos 262 —247. Muss Laodice entlassen und Berenike ehelichen.		Ptol. Euergetes 246 —221. Nimmt für seine Schwester Berenike Rache.
Seleukus Kallinikus 247–227.		
Sel. Keraunos 227—224.		Ptol. Philopator 221 —204. Kurze Judenverfolgung. 3. B, d. Makk. Dan. 11, 12.
Antiochus d. Gr. 224 —187. Giebt seine Tochter Cleopatra dem Könige von Egypten zur Ehe. Daniel 11, 17.		Ptolem. Epiphanes 204—181. Heirathet Cleopatra.
Seleuk. Philopator 187—176. Schickt den Heliodor zur Tempelberaubung nach Jerusalem.	Onias III. erscheint in Antioch., um sich zu rechtfertigen 176.	Ptol. Philometor 181 —145.
Antiochus Epiphanes 176—164. Apollonius 168. 7 Martyrer 167. Matthatias.	Jason erkauft das Hohepriesterthum. Gräcomanie.	

Seleuciden.	**Hohepriester.**	**Ptolemäer.**
Nikanor, Gorgias, Ptolemäus, Lysias, Bacchides.	170. Menelaus überbietet den Jason.	Ptol. Philometor 181—145.
Antiochus Eupator 164—161. Vormund Lysias.		
Demetrius Soter 161—150. Bacchides. Alexander Balas.	Der Eindringling Alcimus. Onias IV., Sohn von Onias III. flieht nach Egypten.	
Demetrius Nikator 145—144.	Judas Makk. † 160.	Ptol. Physkon 145—117.
Antiochus VI. 144—143. Tryphon.	Jonathan[1]) 156—141.	
Antiochus v. Sida 143—131.	Simon 141—133. Johannes Hyrkan.	

§. 8.

Johannes Hyrkanus (135 — 106 v. Chr.)[2]), der zweite Sohn Simeons (1 Makk. 13, 53 ff. 16, 23.), zeichnete sich als König der Juden vorzüglich durch kriegerische Eigenschaften und Vergrösserung des Reiches aus. Er zerstörte den Tempel, welchen die Samaritaner zur Zeit Alexanders des Grossen auf Garizim gebaut hatten. Die Idumäer führte er zum Gehorsam zurück und zwang sie zur Annahme der israelitischen Religion

[1]) Jo. Selden, de success. in Pontificatum Ebraeorum. Lond. 1636. p. 167. Eo (Juda Maccabaeo) demortuo quadriennium aut circiter transiit sine pontifice. Quo exacto Jonathan qui in principatum antea successerat, ab Alexandro postmodum Syriae rex Pontifex etiam renuntiatus more solemni sacris vestibus in Scenopegiae festo est indutus; annuente etiam Demetrio Sotere Syriae tunc rege, et populo.

[2]) Der Anfang seiner Regierung war ein Jubeljahr. Jos. Antiq. XIII. c. 8. §. 1. Hebräisch wird sein Name geschrieben: יוחנן בן שמעון בן מתתיהו· הורקנוס· s. Seder ha doroth f. מ׳ c. 2.

und der Beschneidung. Als die Samaritaner sich unruhig zeigten, schickte er seine Söhne gegen sie und liess Samaria zerstören.[1]) Das Reich der Juden erhielt eine Ausdehnung, welche mit den Gebietserweiterungen Davids nach Süden und Westen wetteifern konnte. Zwar fehlte nach Norden der Besitz Syriens, dafür herrschten aber freundliche Beziehungen zu diesem Nordgebiete. Auch in religiöser Hinsicht schien Alles in schönster Ordnung zu gehen; zumal, da Hyrkan mit der einflussreichen Partei der Pharisäer gut stand. Allerdings wurde die Ruhe durch ein fanatisches Mitglied dieser Gesellschaft eine Zeit lang gestört. Ein Pharisäer, Namens Eleazar, machte dem hohenpriesterlichen Könige Vorwürfe darüber, dass er nicht aus reinem Geschlechte stamme, denn seine Mutter sei eine Kriegsgefangene gewesen, er möchte daher als Hoherpriester abdanken.[2]) Es war natürlich, dass der König durch diese Keckheit schwer beleidigt wurde, zumal, da der Vorwurf unbegründet war. Während er bisher den Pharisäern geneigt gewesen war, wendete er sich nun zu den Sadducäern und suchte die Wirksamkeit der erstern auf jede Weise zu hemmen. „Von da an wurde er sammt seinen Söhnen beim Volke verhasst," bemerkt Josephus. Indessen regierte er auch nach diesem Systemwechsel ungestört fort, obwohl die Liebe des Volkes von ihm gewichen war. Er baute viel und schön. Da ausserdem auch die vielen Kriegsunternehmungen, durch welche er das Reich zu stärken suchte, den Schatz sehr in Anspruch nahmen, sah er sich genöthigt, das Grab Davids zu öffnen, und von dort Schätze zu holen.[3]) Auch diese Handlung musste seiner Popularität schaden. Andererseits umgab ihn der Besitz prophetischer Gaben mit einem Nimbus, der ihn in mancher Hinsicht schützen konnte.[4])

[1]) Antiq. XIII. c. 10. §. 3.

[2]) Ant. XIII. c. 10. §. 5.

[3]) Ant. XIII. c. 8. §. 4. Bell. jud. I. c. 2. §. 5. Später wurde das Grab Davids nochmals von Herodes d. Gr. geöffnet. Antiq. XVI. c. 7. §. 1. Über beide Öffnungen s. Antiq. VII. c. 15. §. 3.

[4]) Ant. XIII. c. 10. §. 7.

§. 9.

Auf ihn folgte sein ältester Sohn Judas Aristobulos (106 v. Chr.).[1] Er zeigte sich sogleich als ein Ungeheuer, indem er seine Mutter einkerkern und erhungern liess. Seine Brüder legte er ebenfalls in Fesseln, mit Ausnahme des Antigonus, dessen Talente und Tugenden ihm nützlich waren. Bald aber fiel auch dieser in Ungnade und wurde getödtet. Glücklicher Weise regierte er nur ein Jahr. Verdienste erwarb er sich um das Reich dadurch, dass er die Gebirgsbewohner Ituräa's unterjochte und zur Annahme der Beschneidung zwang. Er war ein Freund der Griechen, woher es kommen mag, dass Strabo ihn rühmt.[2]

§. 10.

Nach dem Tode Aristobuls befreite seine Gattin Salome, welche griechisch Alexandra heisst, seine Brüder und liess den Alexander Jannäus (105—78) zum Könige ausrufen.[3] Sein Vater hatte ihn weniger geliebt, als den Aristobul und Antigonus, wesshalb er fern in Galiläa war erzogen worden. Er besass die kriegerischen Eigenschaften seines Vaters Hyrkan, übertraf ihn aber an Hass gegen die Pharisäer. Sogleich am Anfange seiner Regierung lieferte er einen Beweis von Grausamkeit dadurch, dass er einen von seinen noch lebenden Brüdern tödten liess; den andern, Absalom, verschonte er. Die zerrütteten Verhältnisse des Reiches der Seleuciden auf der einen und der Ptolemäer auf der andern Seite machten ihm viel nach aussenhin zu schaffen. Anfangs errang Ptolemäus Lathurus Vortheile gegen ihn, später aber, als die Mutter desselben ihre jüdischen Generäle Chelkia und Anania gegen die-

[1]) Josephus sagt 481 Jahre nach der Rückkehr aus Babel. Ebend. c. 11. §. 1.! Hebräisch heisst er: אריסטובולוס בן מלך יוחנן. Seder ha doroth f. 40. c. 3.

[2]) Bei Jos. XIII. c. 11. §. 3.

[3]) Jos. Ant. XIII. c. 12. §. 1. Die Gemahlin des Alexander Jannäus. welche ihm in der Regierung folgt, heisst ebenfalls Salome und Alexandra. Calmet nimmt an, die oben genannte Wittwe des Aristobul habe den Jannai geheirathet. Prideaux ist der Meinung, dass die Gemahlin des Aristobul eine andere Alexandra sei, als die des Jannäus.

sen unglücklichen Ptolemäer schickte, gieng es besser. Alexander schloss mit jener unnatürlichen Mutter ein Bündniss (88 v. Chr.) und eroberte Gaza, freilich nach schwerem Kampfe. [1]) Nun konnte er sich gegen die unruhig gewordenen Moabiter wenden, welche er bald zum Gehorsam zurückführte. Trotzdem war er aber gehasst. Er umgab sich mit einer Leibgarde von Ausländern. Diess und seine Abneigung gegen die allgemein beliebten Pharisäer machte ihn immer unpopulärer. Als er einst aus einem Feldzuge gegen einen arabischen Fürsten besiegt heimkehrte, wurde er an einem Laubhüttenfeste im Tempel öffentlich insultirt. Diess war das Signal zu blutigen Verfolgungen. Er liess sogleich sechstausend Juden tödten und in dem darauf entstandenen Bürgerkriege fielen fünfzigtausend Israeliten. Die pharisäisch gesinnte Partei ergab sich aber noch nicht, sie suchte durch die Unterstützung des Demetrius Eukärus zu siegen. Aber das Glück war den Insurgenten nicht günstig. Alexander siegte und nahm grausame Rache, indem er, beim Gastmahle mit seinen Kebsweibern sitzend, achthundert Schuldige vor seinen Augen kreuzigen und ihre Weiber und Kinder tödten liess. [2]) Achttausend Soldaten flohen und blieben bis zum Tode Alexanders im Auslande. Es scheint, dass viele Pharisäer in die Empörung verwickelt waren und bei dieser Verfolgung besonders litten. Darauf nehmen die Talmudisten Rücksicht, wenn sie sagen: Als Jannai die Rabbinen tödtete, floh R. Josue B. Perachia und Jesus nach Alexandria.“ (Sanhedr. Bl. 107. b.) [3]) Er herrschte übrigens von dieser Zeit an ruhig. Obwohl er indess seiner Frau noch auf dem Todbette einschärfte, sich ja mit den Pharisäern auszusöhnen, so starb er doch nach siebenundzwanzigjähriger Regierung, neunundvierzig Jahre alt, im Hasse seines Volkes und hinterliess einen geschmähten Namen. [4])

[1]) Ant. XIII. c. 13. §. 2. 3.

[2]) Ant. XIII. c. 14. §. 2.

[3]) Vgl. Otho bei Wolf bibl. hebr. IV. S. 369. und Schickardi; jus regium. Lips. 1674. S. 416.

[4]) Es wurde, wie uns Josephus sagt (Ant. XIII. 14. §. 2.), *Θρακίδης* genannt *διὰ τὴν τῆς ὠμότητος ὑπερβολήν*. Anderwärts nennt ihn Josephus *Ἰανναῖον τὸν Ἀλέξανδρον* (Ant. XIII. 12. §. 1.). Der letztere Name, ינאי heisst dasselbe wie Thrakides: „Wütherich.“ In Seder ha doroth f. 40. c. 3. heisst er אלכסנדר בן מלך יוחנן אחיו של אריסטובולוס ונקרא הורקנוס. Also auch Hyrkan II.?

§. 11.

Die Wittwe Alexandra[1]) (78—69 v. Chr.) übernahm die Regierung unter schweren Verhältnissen. Dass sie sich dem Rathe ihres sterbenden Gemahles gemäss an die Partei der Pharisäer hingab, schien zwar anfangs ihren Thron zu befestigen; aber die Maasslosigkeit der pharisäischen Restauration raubte ihr die gefassten Hoffnungen wieder. Sie hatte von Jannai zwei Söhne, Hyrkan III. und Aristobul, in welche sich die Gaben des Doppelberufes der Hasmonäer getheilt zu haben schienen, indem im ersteren vermöge seines sanften, stillen Wesens der Priester, im letzteren vermöge seines feurigen Temperaments leicht der Regent zu erkennen war. An diesen letztern schlossen sich die gereizten Gegner der Pharisäer an. Mit ihrer Hülfe riss Aristobul noch vor dem Tode der hochbejahrten Mutter bedeutende Plätze an sich und nahm den Herrschertitel an.

Kaum war Alexandra todt (69), so erhob sich ein schwerer Kampf zwischen den beiden Brüdern. Der stille Hyrkan hätte wohl für sich leicht auf den Thron verzichtet und sich mit dem Hohenpriesterthum begnügt, ja auch dieses um des Friedens willen aufgegeben, wenn nicht äussere Einflüsse auf ihn gewirkt und ihn als Werkzeug herrschsüchtiger Pläne benützt hätten. Namentlich schürte der Idumäer Antipater, der Vater des nachmals so bekannt gewordenen Herodes, die Flamme des Bruderzwistes zu seinen eigensüchtigen Zwecken.

Nach verschiedenen Kriegswechseln wendeten sich die beiden Brüder an M. Ämilius Skaurus, den Proquästor des Pompejus zu Damaskus (65).[2]) Dieser entschied sich für Aristobulus. Doch war der Triumph von diesem nur kurz; denn kaum war Pompejus nach Beendigung des mithridatischen Krieges nach Damaskus gekommen, so führte Antipater, als Redner für Hyrkan, die Sache des letztern so geschickt, dass der grosse Feldherr sich diesem zuneigte. Ein persönliches Erscheinen beider Brüder vor Pompejus überzeugte (63) den Aristobul, dass der römische Machthaber ihm in keiner Weise

[1]) אלכסנדריאה אשת מלך ינאי. Seder ha doroth. f. 40. c. 4.

[2]) Dieser Skaurus übte den abstrakten Cult des Gedankens: Fides et Mens in Capitolio a M. Aem. Scauro dedicatae. Cic. Nat. Deorum II. 23.

günstig sei. Er griff also zu den Waffen und so fand sich Pompejus veranlasst, ihm zuerst die Festung Alexandrion mit Gewalt zu nehmen und dann, als Aristobul den Tempel zu Jerusalem als Veste benützte, auch diesen zu stürmen. Bei dieser Gelegenheit betrat Pompejus das Innere des Heiligthums.

Die Mauern Jerusalems wurden grossentheils niedergerissen, Hyrkan zum Hohenpriester und Ethnarchen ernannt, dem Lande eine Steuer auferlegt, und dem Skaurus als Statthalter von Syrien besondere Wachsamkeit über Judäa empfohlen.

Damit waren die Unruhen in Palästina jedoch keineswegs beendigt; vielmehr setzt sich ein Menschenalter hindurch ein trauriger Bürgerkrieg fort, den der Zwiespalt der hasmonäischen Familie anregte und welcher mit ihrer Vernichtung endete. Die Uneinigkeit in jener Familie wurde von dem Idumäer Antipater und dessen Sohne Herodes benützt, um eine idumäisch-römische Herrschaft in Palästina zu gründen.

§. 12.

Übersicht der hasmonäischen Genealogie.

Ματταθίας *ἱερεὺς τῶν υἱῶν Ἰωαρίβ.* 1 Makk. 2, 1.

Ἰωαννὰν . . . *Καδδίς.* 3) *Σίμων Θασσί.* 144—136/135. 1) *Ἰουδας Μακκαβαῖος.* 166—160. *Ἐλεάζαρ Αὐαράν.* 2) *Ἰωνάθαν Ἀπφοῦς* 160—141.

(Kinder des Simon:)

Ματταθίας. 1 M. 16, 14. Ermordet in Doch.

4) *Ἰωάννης* (Hyrkan) 1 M. 13, 53. *ἐθνάρχης.*

Ἰούδας 1 M. 16, 9. verwundet, 1 M. 16, 14. ermordet in Doch.

(Kinder des Johannes Hyrkan:)

5) (Judas) Aristobul I. 106—105.

6) Alexander Jannäus, 105—78. verm. mit 7) Alexandra oder Salome. 78—69.

Antigonus. Kurze Zeit Mitregent Aristobuls, dann von ihm getödtet. 105.

Absalom.

Ein Ungen.

(Kinder des Alexander Jannäus:)

8) Hyrkan, unselbstst. Durch seinen Neffen Antigonus verstümmelt und den Parthern übergeben. Auf Befehl des Herodes enthauptet.

Alexandra, mit dem Neffen ihres Vaters, Alexander, vermählt.

9) Aristobul II. Kühn und kriegerisch. Gegner seines Bruders Hyrkan.

(Kinder des Aristobul II.:)

10) Antigonus. Wild und kriegerisch. Setzt die Feindschaft seines Vaters gegen Hyrkan fort.

11) Alexander. (Gem. Alexandra, Tochter Hyrkans.)

— Zwei Töchter.

(Kinder des Alexander:)

12) Aristobul III. Auf Befehl des Herodes ertränkt. 36.

Mariamne, die edle, aber unglückliche Gemahlin des Herodes.

B. Colonien der Juden in griechisch cultivirten Ländern.

§. 13.

Es erhellt aus dem eben mitgetheilten Überblicke der äussern Geschichte von selbst, dass die Juden sich in der Zeit von Alexander dem Grossen bis auf Pompejus herab weithin verbreiteten; mehrere grosse Deportationen wurden namentlich angegeben; doch möchte es der Mühe werth sein, die Judenniederlassungen im ganzen Gebiete der griechischen und griechisch-römischen Cultur zu überblicken; nur so können wir die Einwirkung des Zeitgeistes jener Epoche auf die Israeliten gehörig würdigen. Wir nehmen hier auch jene Colonien auf, deren Bestand erst zur Zeit der Apostel kund ward.

§. 14.

Um im fernen Osten anzufangen, so finden wir in einer Handelsstadt von grösster Wichtigkeit Juden. Schon der Steuermann Alexanders des Grossen, Nearch, hatte an der Mündung des Tigris und Euphrat den Ort Diridotis, oder Teredon, als Handelsplatz vorgefunden;[1]) Alexander erweiterte den Ort zu einer Stadt Alexandria; Antiochus V. (Eupator, 163 v. Chr.) stellte sie nach ihrer Zerstörung wieder her und später bemächtigte sich ihrer ein arabischer Fürst, Namens Pasines oder Spasines; von diesem hiess sie Charax Pasinu.[2]) Es war die östlichste griechische Anlage grösserer Art, wenn man das baktrische Reich nicht rechnet; durch ihre militärische Lage und ihren Seehandel gleich wichtig. Und hier finden wir Juden; denn durch solche wird zur Zeit Christi der Prinz von Adiabene zum Judenthum bekehrt[3]) und später treten gelehrte Männer aus Teradjon auf. Dass in den unter den Seleuciden erbauten Städten Seleucia und Ktesiphon sich neben den griechischen Ansiedlern auch Juden fanden, ist nach dem oben[4])

[1]) Ritter, X. S. 27. Τερηδών.

[2]) Ebend. S. 55.

[3]) Fl. Joseph. Ant. XX. c. II. p. tot.

[4]) S. 390. Vgl. Hieronymus aus Euseb.: „Seleucus Babylonem obtinet et in eas urbes quas extruxerat, Judaeos transfert. s. Joseph. ed. Haverc. t. I. p. 713.

Bemerkten nicht zu bezweifeln. Dasselbe gilt von allen halbgriechischen Städten links und rechts am Euphrat hinauf. Ob jenes Chalcis, in welchem zur Zeit des Pompejus ein Ptolemäus Mennäus herrschte,[1]) und wo später ein Herodiade König ist,[2]) die nördliche, bei Berrhöa (Haleb) oder südlich bei Heliopolis (Baalbek) gelegene Stadt dieses Namens sei, ist schwer zu entscheiden, jedenfalls waren in Berrhöa — dem jetzigen Haleb — Juden. Im nördlichen Chalcis nahm der heilige Hieronymus in späterer Zeit hebräischen Sprachunterricht, in Berrhöa traf er Judenchristen von der Sekte der Nazarener. Nach Berrhöa war bereits in den makkabäischen Zeiten der unklerikalische Hohepriester Menelaus verwiesen worden.[3]) Wichtiger war indess die benachbarte Colonie der Juden im syrischen Antiochia. Die Juden machten seit der Erbauung dieser Stadt unter Seleukus Nikator einen Haupttheil der Bevölkerung aus; sie hatten ihren eigenen Ethnarchen und nach rabbinischen Quellen hätte sich nach dieser Stadt ein bedeutender Theil der Exulanten aus dem Reiche der zehn Stämme gezogen.[4]) Namentlich scheint die Vorstadt Daphne durch ihre Lorbeer- und Cypressenhaine und durch sehr besuchte Tempel des Apollo und der Diana, aber auch durch üppige Gelegenheiten berühmt gewesen zu sein.[5]) Der Aufenthalt der Juden wurde früh schon durch den heldenmüthigen Martertod des greisen und gelehrten Eleazar, wie einer standhaften Bekennerin der mosaischen Religion, welche mit ihren sieben Söhnen ebenfalls unter Epiphanes den Tod erlitt, verherrlicht.[6]) Wie sehr sich Antiochia durch Pflege griechischer Bildung auszeichnete, ist bekannt. Vom Dichter Archias bis

[1]) Antiq. l. XIV. c. 3. §. 2. l. XIII. c. 15. §. 2. c. 16. §. 3.

[2]) Antiq. XIX. c. 5. §. 1.

[3]) Antiq. XII. c. 9. §. 7.

[4]) S. דַּפְנֵי bei Buxt. lex. Chald. Talm. hieros. sanhedr. c. 7. (nicht 10.): לשלש גליות גלו ישראל אחת לפנים מנהר סנבטיון ואחר לדפני של אנטוכיא. Daphne wird von den Rabbinen mit Riblah identificirt.

[5]) Über den Glanz Antiochia's zur Zeit von Antiochus Epiphanes s. Athenaeus V. 22. ed. Tauchnit. t. I. S. 353.

[6]) S. 2 Makk. 6 und 7. Das vorgebliche vierte Buch der Makkabäer, welches auch: „Buch von der Herrschaft der Vernunft“ heisst (s. Calmets Commentar zu den Makk. 5. Thl. der Würzb. Ausg.) scheint die Handlung nach Jerusalem zu versetzen.

auf Libanius, den Lehrer des heiligen Basilius, blieb dieser Stadt solcher Ruhm. — Auch die Judenschaft von Damaskus gehört zum Kreise der griechischen Cultur; denn dort wurden die Studien der Griechenwelt mit Eifer betrieben. Der damascenische Gelehrte Nikolaus, den Flavius Josephus sehr oft als Freund von Herodes dem Grossen anführt, hat sich auch bei Griechen und Römern Anerkennung gewonnen.[1])

Dass Abilene, im Nordwesten von Damaskus, in naher Beziehung zu den Juden und wohl stark von ihnen bevölkert gewesen ist, sieht man aus dem Umstande, dass Augustus einen Judenfürsten mit einem Theile davon belehnte, seitdem Zenodorus, der Nachfolger des Lysanias, sich des Besitzes dieses Ländchens unwürdig gemacht hatte.[2]) Wenn Aziz, König des nördlich von Damaskus gelegenen Emessa (Homs), sich beschneiden lässt, um Drusilla, die Schwester von Agrippa II., heirathen zu können, so ist diess zwar zunächst eine persönliche Nachgiebigkeit gegen das Judenthum;[3]) aber eine jüdische Königin und ein jüdischer König lassen sich kaum in der genannten Stadt denken, ohne dass sich eine Anzahl von Juden dort eingebürgert hätte. Die bisher aufgeführten Städte gehörten zwar ihrer Lage nach dem Oriente an, aber der Cultur nach waren sie vorherrschend griechisch; auf jeden Fall hatte das griechische Element sich in ihnen stark geltend gemacht. Dass auch Nisibis,[4]) wo eine der stärksten Colonien der Juden mit einer Schule war,[5]) zum Gebiete der griechischen Bildung gehöre, ist nicht sicher. Wahrscheinlich wird es indess durch den Umstand, dass die Christo gleichzeitige Königin von Adiabene, zu deren Gebiete Nisibis gehört haben

[1]) Athenaeus an vielen Stellen und Fr. Sevin, Recherches sur l'histoire de la vie et des ouvrages de Nicolas de Damas. Mém. de l'Acad. des Inscr. T. VI.

[2]) Nach Zachar. 9, 1. scheint auch Hama, das spätere Epiphania und das unbestimmbare, aber nahe gelegene Hadrach zu den Judenniederlassungen zu gehören. Vgl. Ardra nördlich von Damaskus.

[3]) Antiq. XX. c. 7. §. 1.

[4]) Nisibis spielt in der Geschichte der jüdischen Ritter Asinäus und Aniläus eine bedeutende Rolle als Festung. Jos. Antiq. l. XVIII. c. 9. tot. נציבין Nach Ephrem bei Assem. B. Or. t. I. S. 26 — אכר.

[5]) Ein wunderlicher Lehrer aus dieser Schule, R. Ilai אילאי, tritt mit seinem Sohne im Sohar III. f. קסב a. ff. amst. auf.

muss,[1]) einen griechischen Namen führte. Sicherer ist der griechische Einfluss bei Edessa (Arhai, Arach oder Orfa); andererseits ist das Vorhandensein von Juden in dieser Stadt schon durch die Nähe anderer grosser Niederlassungen wahrscheinlich und wird durch die bekannten Nachrichten über die Gesandtschaft des Königs Abgar an Christus bestätigt,[2]) sowie durch den Umstand, dass die Apostel Syriens hier zuerst anknüpften. Den Übergang zur Predigt an die Heiden bildete überall im römischen Reiche die Synagoge.[3]) Bardesanes scheint als verwilderter Zweig des in Edessa gepflanzten Reises vom Judenstamme angesehen werden zu dürfen.[4]) Die von Samosata und Palmyra aus im dritten Jahrhunderte unserer Zeitrechnung gegen die christlichen Mysterien ausgebreiteten rationalistischen Grundsätze hängen sicher mit der dort herrschenden jüdisch-griechischen Bildung zusammen.[5])

§. 15.

Indem wir von Syrien aus gegen das eigentliche Griechenland zugehen, treffen wir fast in jeder bedeutenden Stadt eine Judencolonie. Ohne Zweifel fanden sich an vielen Orten, von welchen wir keine bestimmte Nachricht hierüber haben, Juden; wir erhalten aber auch dann ein sehr ansehnliches Register, wenn wir nur den ausdrücklichen Zeugnissen des Alterthums hierin folgen. In Tarsus, der Hauptstadt von Cilicien, war der heilige Paulus zu Hause und hier hielt er sich auch nach seiner Bekehrung öfters auf (Apostelgesch. 9, 30. 11, 25. 21, 39.

[1]) Jenes Adiabene (חֲדַיָב), dessen König Izates sammt seiner Mutter Helene sich um 40 n. Chr. zum Judenthum bekehrt — wovon unten — muss nach Süd-Westen hin bis über Carrä hinausgereicht haben; denn diese Stadt wurde dem Izates, als er noch Kronprinz war, zur Verwaltung übergeben. Antiq. XX. c. 2. §. 3. Nach St. Ephrem ist חֲדַיָב gleich Rechoboth. s. Assem. B. Or. I. S. 26.

[2]) Assem. B. Or. I. S. 318. 420. 554.

[3]) Ebend. S. 10. 267. 318 f.

[4]) Er hat den Namen von dem Flusse Edessa's: Daizan. Assem. B. O. I. S. 32 u. s. w. בר דיצן, Sohn des Daizan, geboren um 154 n. Chr. Ebend. S. 389.

[5]) Da man nicht nur im Griechischen *Σαμόσατα* schreibt, sondern auch im Syr. שְׁמִישַׁט, שְׁמִישְׁטָא Assem. Bibl. Or. I. 46. 249., so ist die Meinung irrig, als wenn Samosáta gesprochen werden müsste.

22, 3.). Bei den Missionsreisen dieses Apostels und überhaupt bei der Begründung des Christenthums in Kleinasien kommen in verschiedenen Städten Judengemeinden zum Vorschein. Wir könnten, wenn wir auch keine weitere Bürgschaft hiefür hätten, jene sieben Gemeinden, welche sich in der Apokalypse als die sieben Hauptkirchen Kleinasiens finden, als Zeugen für das Vorhandensein von Synagogen an den nämlichen Orten nehmen: I. Ephesus, II. Smyrna, III. Pergamus, IV. Thyatira, V. Sardes, VI. Philadelphia, VII. Laodicea. Doch wir können grossentheils genauere Bestätigungen für die Sache beibringen. Die Judenschaft von Ephesus erhält vom Prätor Dolabella Befreiung vom Kriegsdienste [1]) und vom Magistrate der Stadt freie Religionsübung. [2]) Die Wichtigkeit von Ephesus musste der zahlreichen Judengemeinde dieser Stadt ein besonders grosses Ansehen geben. Auch die Juden von Pergamos, [3]) Sardes [4]) und Laodicea [5]) erhielten nach Josephus unter den Römern verschiedene Freiheiten. Wir ersehen aus ihm bei Gelegenheit einer Anführung von Toleranz- und Indulgenzbriefen, welche die Römer den Juden gaben, dass israelitische Gemeinden auf Delos, Kos, in Milet und in Halikarnass waren. [6]) Auf der ersten Missionsreise kommt der heilige Paulus zu Antiochia in Pisidien in die Synagoge (Apostelgesch. 13, 14.), ebenso in Ikonium (14, 1.). Auf der zweiten Reise trifft er zu Lystra den Timotheus, Sohn einer Jüdin von einem heidnischen Vater (16, 1.); zu Philippi in Macedonien ist ein jüdisches Bethaus (16, 13.), zu Thessalonika eine Synagoge (17, 1.), vielleicht auch im nahen Berrhöa (17, 13.). Auch in Athen findet er Juden mit einer Synagoge (17, 17.), ebenso in Korinth (18, 1 ff.), wo die Juden sogar ihre Jurisdiktion üben (18, 16 ff.). Wahrscheinlich fanden sich an den meisten Orten, in welchen Paulus predigte, Juden, wenn solches auch nicht ausdrücklich gesagt ist; so bei Derbe. Jedenfalls erhellt aus dem Bisherigen, dass Kleinasien mit Juden hinlänglich versehen war. Auch auf den

1) Antiq. XIV. c. 10. §. 11.
2) Ebend. §. 25.
3) Ebend. §. 22.
4) Ebend. §. 24.
5) Ebend. §. 20.
6) Ebend.

Inseln finden wir sie — Delos und Kos sind schon genannt. Die Lage von Cypern bringt es von selbst mit sich, dass Hebräer hier eine Heimath suchten, und wir finden es ausdrücklich bestätigt.[1]) So besucht Paulus auf der ersten Missionsreise die Synagogen zu Salamis (Apostelgesch. 13, 5.), in Paphos findet er einen jüdischen Afterpropheten (13, 6.). Von Kreta gilt dasselbe;[2]) wir sehen, dass jener Abenteuerer, welcher nach dem Tode des Herodes sich für dessen Sohn Alexander ausgab, durch die Juden dieser Insel, denen auch jene von Melos nachfolgten, in den Stand gesetzt wurde, in Rom ungeheures Aufsehen zu erregen.[3]) Eine der bedeutendsten Colonien der Juden war in Rom selbst. Über ihre Stärke genügt es, eine Thatsache anzuführen. Nach dem Tode von Herodes dem Grossen gieng mit Erlaubniss des damaligen Präses von Syrien, Quinctilius Varus, eine jüdische Deputation von fünfzig Männern nach Rom, um eine freie Verfassung zu begehren. Dieser schlossen sich achttausend römische Juden an; Augustus hörte sie im Apollotempel, den er gebaut hatte.[4])

Einer der Söhne des Herodes privatisirte in Rom, nämlich Philippus I., dessen Gemahlin Herodias von einem Halbbruder, Herodes Antipas, aus Rom entführt wurde, wie anderwärts näher angegeben werden wird. Es schlossen sich an die mosaischen Gebräuche auch Römer an, namentlich scheint das Frauengeschlecht Interesse an den mosaischen Lehren gezeigt zu haben.[5]) Wie früh die römische Judengemeinde sich gegründet habe, lässt sich nicht bestimmen. Zur Zeit Pompejus des Grossen, 63 v. Chr., unter dem Consulate Cicero's, wurde Aristobul, der Gegner Hyrkans, mit angesehenen Juden zu Rom im Triumphe aufgeführt, viele Juden siedelten sich jen-

[1]) Die Juden Cyperns tödteten nach Dio Cassius im Jahre 117 n. Chr. zweihundertvierzigtausend Menschen. L. 58. §. 32. In Folge davon von Cypern verbannt.

[2]) Die Juden Kreta's verbesserten den schlechten Ruf der Kretenser hinsichtlich der Geldgier und Treulosigkeit nicht. S. z. B. Plutarch, Aemil. Paul. c. 26. κρητισμὸς, und öfters.

[3]) Joseph. bell. jud. l. II. c. VII. §. 1. Vgl. Ant. l. XVII. c. 14. §. 1.

[4]) Antiq. l. XVII. c. 11. §. 1. Der Freund des Horatius, Fuscus Aristius der Rhetor, dem eine Ode (I. 22.) und eine Satyre (I. 10.) gewidmet ist, war nach I. Sat. 9, 69. ein Jude.

[5]) Ovid räth den Galanthommes, sich am Sabbath vor den Synagogen Roms einzufinden. A. A. I. 76.

seits der Tiber an[1]) und bereits Cicero äussert Bedenken über ihre Vermehrung.[2]) Sie betrauerten den Tod Cäsars auf's Lebhafteste.[3]) Möglich wäre es, dass durch die assyrischen Einfälle Juden schon vor Numa nach Rom gekommen wären. Jedenfalls ist es ein Irrthum, wenn man das Vorhandensein von Judengemeinden in griechischen und römischen Gegenden nicht früher, als ungefähr zur Zeit Cäsars setzen wollte, weil die meisten Zeugnisse hieher erst von dieser Zeit an datiren. Es ist richtig, dass wir die Existenz mancher Gemeinde vor Cäsar nicht nachweisen können; aber mehrere der obengenannten erscheinen schon in einer Urkunde aus der Mitte des zweiten Jahrhunderts vor Christus. Hier werden überdiess noch mehrere andere genannt, die wir noch nicht angeführt haben, nämlich (1 Makkab. 15, 16 ff.)[4]) unter Ptolemäus (Physkon), Demetrius (Nikator), Attalus (Philadelph.) erhielten die Juden von Lampsakus, Sparta, Delos, Myndos, Sicyon, Karien, Samos, Pamphylien, Lycien, Halikarnass, Kos, Side, Arados, Rhodos, Phasaelis, Gortyna, Knidos, Kypros und Cyrene römische Schutzbriefe. Demnach ist es nicht unglaublich, dass auch zu den mittelalterlichen Judengemeinden Südfrankreichs — Massilia — und Spaniens der Grund bereits vor Augustus sei gelegt worden, wie Viele behauptet haben. Wir begnügen uns, zum Schlusse auf zwei israelitische Gemeinden im Gebiete der griechischen Cultur hinzuweisen, welche von allen mit der von Antiochia und Rom die wichtigsten sind, nämlich die zu Cyrene und Alexandria.

§. 16.

Die merkantilische und literarische Bedeutung Cyrene's kann als bekannt vorausgesetzt werden. Weniger bekannt ist es, dass diese üppige Stadt schon früh von vielen Juden bewohnt wurde. Nach der eben angeführten Stelle aus dem ersten Buche der Makkabäer war jedenfalls um 150 v. Chr. eine jüdische Gemeinde dort.

[1]) Philo, legat. ad Cajum. c. 23.

[2]) Pro Flacco. c. 28.

[3]) Sueton., Jul. Caesar. c. 85. Vgl. c. 39.

[4]) Der hiebei genannte Consul Lucius ist wohl L. Memmius Achaicus mit Lentulus i. J. Roms 608—148 v. Chr. Calmet meint L. Caecilius Metellus Calvus 612—144. Ein Späterer kann es nicht sein.

Josephus führt aus Strabo eine Stelle an, welche über die Bedeutung der Judenschaft in Cyrene und zugleich in Egypten überhaupt Licht verbreiten kann: „In der Stadt Cyrene giebt es viererlei Bewohner. Der erste Theil besteht aus Bürgern, der zweite aus Ackerbauern, der dritte aus Beisassen, der vierte aus Juden. Dieser hat sich bereits über die ganze Stadt ausgebreitet und man möchte wohl überhaupt nicht leicht einen Ort der Erde finden, welcher nicht diese Raçe aufgenommen hätte und wo sie nicht auch Macht ausüben.[1]) Wie nun Egypten und Cyrenaika vermöge der gemeinschaftlichen Regierung in vielen andern Dingen sich nachgeahmt haben, so ist's auch in der sonderheitlichen Pflege der jüdischen Satzungen geschehen. In Egypten haben die Juden nämlich überall die Freiheit, sich ansässig zu machen; in Alexandrien ist überdiess ein grosser Theil der Stadt dieser Nation eigens angewiesen. Es ist für sie auch ein eigener Ethnarch aufgestellt, welcher die Regierung, das Gerichtswesen, sowie die Angelegenheiten des Handels und Verkehres verwaltet, als wäre er Präsident einer selbstständigen Republik." Den Grund, warum die Juden in Egypten so zahlreich und einflussreich geworden seien, findet Strabo in dem Umstande, dass Egypten die Heimath der Juden sei und dass ihr nachmaliges Vaterland nahe liege. Aus Egypten seien sie nach Cyrenaika gewandert.[2]) Die Stärke der Judenschaft von Cyrene erhellt zum Theil schon daraus, dass die von ihnen nach Jerusalem gesendete Tempelsteuer die Aufmerksamkeit der Griechen dortiger Gegend auf sich zog, und den Israeliten allerlei Quälereien verursachte, bis sie durch eine an C. Augustus gesendete Deputation von Rom aus Schutz erhielten.[3]) Noch deutlicher erhellt der grosse Umfang der jüdischen Bevölkerung in Cyrene aus jener fanatischen Erhebung am Ende der Regierung Tra-

[1]) *Καὶ τόπον οὐκ ἔστι ῥαδίως εὑρεῖν τῆς οἰκουμένης ὃς οὐ παραδέδεκται τοῦτο τὸ φῦλον μηδ' ἐπικρατεῖται ὑπ' αὐτοῦ.*

[2]) Bei Jos. Ant. XIV. 7. §. 2. Josephus selbst sagt später (C. Apion. l. II. §. 4.), dass der erste Ptolemäer zur Befestigung seines Einflusses in Libyen eine Judencolonie nach Cyrene geschickt habe.

[3]) Jos. Ant. XVI. c. 6. §. 1 ff. Im nämlichen Kapitel werden ähnliche Schutzbriefe für die Juden von Ephesus mitgetheilt. Augustus erwähnt besonders rühmlich den Hohenpriester Hyrkan als Freund Cäsars und der Römer.

jans (116, 117 n. Chr.), von der uns Dio Cassius berichtet.[1]) Nach ihm hätten die Juden Cyrene's damals zweihundert und zwanzig tausend Menschen getödtet! Aus der Apostelgeschichte sehen wir, dass sie eine besondere Synagoge in Jerusalem hatten (2, 10. 6, 9.).

§. 17.

Es geht zum Theil schon aus dem eben über Cyrene Gesagten hervor, dass in Egypten und vorzüglich in Alexandria viele Juden lebten; aber wir müssen diese egyptischen Niederlassungen noch eigens in's Auge fassen, denn sie haben durch Zahl und geistigen Einfluss die erste Stelle unter allen Judencolonien vor der Zerstörung Jerusalems; auch erheischen einige gerade über die egyptischen Ansiedelungen geläufige Vorstellungen eine Berichtigung. Nach Oseas (8, 13. 9, 3 ff.) dürfen wir bereits im Gefolge der Zerstörung Samaria's — also bald nach 722 v. Chr. — Juden und zwar aus den nördlichen zehn Stämmen in Egypten ansässig denken. Die politischen und religiösen Beziehungen, welche das Reich Ephraim von Anfang bis zu Ende mit Egypten in Berührung brachten, setzen wohl die Ansässigmachung mancher Juden in Egypten voraus.[2]) Isaias kündet um dieselbe Zeit an, dass fünf Städte in Egypten hebräisch reden würden, auch deutet er an, dass sogar ein jüdischer Tempel in Egypten gebaut werden würde (Isaias 19, 18 ff.). Dass noch vor dem Sturze Jerusalems (588) eine enge Verbindung zwischen Judäa und Egypten bestand, sehen wir aus den Strafreden der Propheten über Egyptiomanie (Is. 30, 2. Jerem. 2, 18 u. s. w.). Nach Aristeas halfen dem Psammetich jüdische Krieger den Sieg über seine Nebenbuhler erringen.[3]) Ganz zuverlässige Nachrichten über Niederlassungen von Juden in Egypten haben wir jedoch erst ein Jahrhundert später. Nach der fanatischen Ermordung des edlen Statthalters Gedalia, welchen Nebukadnezar in Palästina auf-

[1]) Dio Cass. I. 58.

[2]) Der letzte König Osee verlangt Hülfe von Egypten. 2 (4) Kön. 17, 4. Der egyptische Herrscher erscheint wirklich. Wahrscheinlich Sabako, aus der fünfundzwanzigsten äthiop. Dynastie (718—674). Der Gründer des Reiches Ephraim, Jeroboam, war von Egypten unterstützt und scheint von dorther den Apiscult adoptirt zu haben.

[3]) Aristeas, in der Ausgabe des Jos. v. Haverk. S. 104.

gestellt hatte, floh nämlich eine grosse Anzahl Israeliten nach Egypten. Der Prophet Jeremias war unter ihnen. Dieser bezeichnet uns die Lage dieser ersten Niederlassungen durch Nennung einiger Städte, wie Tahpenes, Pathros, Nof (Memphis), Migdol, wozu Heliopolis oder Leontopolis (Ir heres) aus Isaias beizufügen ist. (Jerem. 43, 8. 9. 13. 44, 1. 15. Isai. 19, 8.). In dem Striche zwischen Memphis und Pelusium suchten sie also Zuflucht. Indem diese Ankömmlinge sicher, wenigstens am Anfange, hebräisch redeten, erfüllte sich ein Theil der oben angeführten Prophetie des Isaias. Das Weitere bewährte sich viel später.

§. 18.

Alexander der Grosse fand bei der Gründung Alexandria's an den Juden geeignete Colonisten. Sie erhielten von Anfang an in dieser nachmals so wichtigen Stadt gleiches Recht mit den macedonischen und überhaupt griechischen Bewohnern,[1]) was freilich mitunter grosse Unordnungen zur Folge hatte, wahrscheinlich weil die Juden hier wie überall ihr Handelstalent mitunter auf eine den andern Mitbürgern nachtheilige Weise entwickelten.[2]) Der erste Ptolemäer führte eine sehr grosse Anzahl Juden nach Egypten; ein Theil davon mag sich an die schon seit Jeremias vorhandenen Judengemeinden auf der Ostseite des Delta angeschlossen haben; vorzüglich aber wurde bei dieser Gelegenheit Alexandria mit neuen Ankömmlingen bedacht. Den Bericht Strabo's über die freie Gerichtsbarkeit derselben haben wir oben gehört; anderwärts sehen wir, dass sie zu ansehnlichen Staatsämtern verwendet werden, auch als Generäle dienen. Die Anhänglichkeit an ihr Gesetz wurde durch offene Übung ihres Cultus bewahrt, freilich in einer Weise, welche auf Separatismus hinzuführen drohte. In Alexandria erbaute Simeon, Sohn des Hohenpriesters Simeon des

[1]) Bell. jud. l. II. c. 18. Apion II. 4.

[2]) Cäsar suchte die Juden Alexandria's dadurch dem Hasse der Griechen zu entziehen, dass er auf eine Säule die Erklärung graben liess, dieselben seien alexandrinische Bürger. Antiq. XIV. 10. §. 1. Apion II. 4. Über blutige Streitigkeiten zwischen Griechen und Juden Alexandria's am Ende der Regierung des Kaisers Claudius s. Ant. XIX. c. 5. §. 2. u. Bell. jud. II. 18. §. 7.

Gerechten, der sich wegen einer Zurücksetzung mit seinem Bruder Onias oder Nehonion entzweit hatte, um 300 v. Chr. eine prächtige Synagoge, in welcher anfangs auch geopfert wurde.[1])

Trotz der strengen Verordnung des mosaischen Gesetzes, an keinem andern Orte zu opfern, als an dem Einen für die Stiftshütte auserkornen Platze (Levit. 17, 4. Deut. 12, 5.), sehen wir also in Egypten einen eigenen Opferdienst. Dieser alexandrinische Altar war aber keineswegs der einzige, welchen sich die egyptischen Juden erbauten; ein Augenzeuge, welcher um 150 v. Chr. die Colonien zwischen Pelusium und Memphis besuchte, sagt, er hätte an verschiedenen Orten ungesetzliche Opferstätten gefunden. Dieser Mann war Onias, Sohn des misshandelten Onias III., welcher bei der Zerrüttung im Hohenpriesteramte zu Jerusalem nach Egypten gekommen war. Um die Zwietracht, welche durch eine Mehrheit von Altären hervorgerufen wurde, abzuschneiden, entschloss er sich, einen Tempel in Egypten geltend zu machen. Hiezu erbat er sich vom Könige Philometor die Erlaubniss, 180 Stadien von Memphis, im heliopolitanischen Nomos, einen zerfallenen Tempel der Göttin Bubastis zu einem jüdischen umwandeln zu dürfen.[2]) So konnte eine religiöse Einheit unter den egyptischen Juden entstehen. Es fehlte nur noch gegenüber dem oben angeführten mosaischen Gesetze die göttliche Ermächtigung. Diese suchte Onias in der bereits erwähnten Stelle des Isaias.

Da der Prophet unter den fünf Juden-Städten die Sonnenstadt, Heliopolis, einzig namhaft gemacht und den Altar und das Denkmal an der Grenze Egyptens gesehen hatte (19, 18. 19.), so war die Wahl jener Stätte besonders geeignet, um im Gegensatz zu den ungesetzlichen Tempeln, die Onias bei den Juden in Egypten gesehen zu haben behauptet (Anl. XIII. 3. 1. *παρὰ τὸ καθῆκον*), den neuerrichteten als einen

[1]) Menachoth bab. f. 109. b. Hier heisst der Erbauer des Altares in אלכסנדריא Schimei שמעי, sein Bruder חוניו. S. Joma, hieros. f. 43. c. 4. Hätte der gelehrte Otho, hist. doctorum Mischnicorum (bei Wolff, bibl. hebr. IV. S. 354.) diese Nachricht nicht auf den Tempel des Onias bezogen, so wäre manches Missverständniss vermieden worden. Allerdings hat bereits R. Jehuda den Gründer der Synagoge von Alexandria mit dem Erbauer des Tempels bei Heliopolis verwechselt.

[2]) Antiq. XIII. c. 3. §. 1 u. 2. Bell. VII. c. 10. §. 3.

durch Prophetenwort sanktionirten hinzustellen. Dass er im Nomos von Heliopolis lag, ist unzweifelhaft. Unerklärlich würde es aber sein, wie er zugleich in Leontopolis habe liegen können, wenn man darunter die bekannte Stadt — jetzt Tell-essabe — mehrere Tagreisen nordwestlich von Heliopolis, verstünde. Man darf wohl statt Leontopolis bei Josephus Litopolis, in der Nähe von Heliopolis, nahe bei Babylon, lesen. Strabo giebt über dieses Litopolis Aufschluss.[1]) Jedenfalls kam man bei dem Eintritte in Egypten von Palästina her in die Gegend dieses Tempels; denn als Antipater, der Vater des Herodes, vereinigt mit Mithradates Pelusium erobert hatte und gegen Memphis zog, stiess er zunächst auf die egyptischen Juden von der Gegend, welche von Onias den Namen hatte.[2])

§. 19.

Trotz des vom Propheten Isaias geborgten Scheines von Rechtmässigkeit wurde dieser Tempel doch von den Juden und namentlich der Priesterschaft in Jerusalem als ungesetzlich betrachtet. Nicht nur Josephus lässt in seinem Berichte deutlich erkennen, dass dieses Heiligthum ihm missliebig gewesen sei, sondern es ist geradezu Gesetz geworden, dass ein Priester, der in diesem Tempel opfere, zu fernern Diensten im Tempel zu Jerusalem untüchtig werde.[3])

Er bildete jedoch immerhin einen wichtigen Sammelpunkt für die Juden, welche in so grosser Zahl zwischen Pelusium

[1]) Der König erlaubt dem Onias, *τὸ ἐν Λεοντοπόλει (Λιτοπόλει?) τοῦ Ἡλιοπολίτου ἱερὸν συμπεπτωκὸς ἀνακαθᾶραι προσαγορευόμενον δὲ τῆς ἀγρίας Βουβάστεως.* Ant. XIII. c. 3. §. 2.

[2]) Bell. 1. 9. §. 4. *εἶργον αὖθις οἱ τὴν Ὀνίου προσαγορευομένην χώραν κατέχοντες Ἰουδαῖοι Αἰγύπτιοι.* Dasselbe fast mit gleichen Worten, namentlich mit dem Ausdruck: *τὴν Ὀνίου λεγομένην χώραν* Antiq. XIV. 8. 1. Zum dritten Male kommt diese Bezeichnung vor, wo der Präses Lupus vom Kaiser (Vespasian) Befehl zur Zerstörung dieses Tempels giebt: *τὸν ἐν τῇ Ὀνίου καλουμένῃ νεών.* Bell. VII. c. 10. §. 2. — Aus letzterer Stelle geht besonders deutlich hervor, dass nicht *Ὀνεῖον* als Nomin. zu *Ὀνίου* zu denken ist, sondern *Ὀνίας.* Ohne Zweifel suchten die Juden hiedurch den heidnischen Namen des heliopolitanischen Nomos On (אֹן) zu hebraisiren nach ihrer Gewohnheit.

[3]) Mischnah Menachoth 13, 10. Dazu Menach. bab. f. 109 f. בית חוניו ist hier der Name dieses Tempels.

und Memphis wohnten, und wenn er auch an Grösse dem von Jerusalem bei weitem nachstand,[1]) auch von der berühmten und glänzenden[2]) Synagoge in Alexandria, die fast gleichzeitig mit der Stadt selbst entstanden war, hinsichtlich der Bildung der besuchenden Volksmenge überstrahlt wurde, so hatte er doch auf die erfolgreiche Selbstständigkeit der egyptischen Juden den entschiedensten Einfluss. Die Grossmuth des Ptolemäers Philometor versah ihn mit liegenden Gütern zur Erhaltung des in ihm beschäftigten Clerus (Bell. VII. c. 10. §. 3.), und er würde wohl den Tempel von Jerusalem lange überdauert haben, wenn nicht in Folge von höchst gefährlichen Bewegungen der egyptischen Judenschaft der Kaiser (Vespasian) sich genöthigt gesehen hätte, Befehl zu seiner Zerstörung zu geben. Der Präses von Alexandria, Lupus, liess ihn (73 n. Chr.) auf diesen Befehl hin schliessen, dreihundert dreiundvierzig (?) Jahre nach seiner Erbauung, und ganz kurz darauf dessen Nachfolger Paulinus von Grund aus zerstören. (Bell. VII. c. 10. §. 2—4.)

Derselbe ist wahrscheinlich durch die Anwesenheit des Heilandskindes geheiligt worden;[3]) jedenfalls ist er durch die Fügung der Vorsehung geheiligt, vermöge welcher er ein Mittel war, den egyptischen Juden jene selbstständige Richtung zu geben, wodurch sie als Reigenführer der hellenischen Juden das Christenthum in die Welt einführten.

§. 20.

Nach dem eben Gesagten haben wir Egypten in der That als neue Judenheimath zu denken. Sie hatten hier Alles, was sie zur Darstellung ihrer religiös-nationalen Einheit bedurften. Sie

[1]) Josephus nennt ihn einmal einen Wachtthurm, *φρούριον, πύργῳ παραπλήσιον,* Bell. VII. 10. 3., dann sagt er, er sei kleiner und ärmlicher gewesen, als der in Jerusalem, *μικρότερον καὶ πενιχρότερον.* Antiq. XIII. c. 3. §. 3.

[2]) S. die oben angeführte Stelle Joma hieros. 43. c. 4. und Menachoth bab. 109 b.; dazu Succah hieros. 55. col. 1. Succah bab. 51. 2.

[3]) Matth. 2, 13. mit Calmets Bemerk.

Ob die Fabel von dem Eselsdienste der Juden aus dem Namen des Onias-Tempels (*Ὀνεῖον*) entstanden sei, lässt sich nicht entscheiden. s. de Calumnia Ono — et Chorolatriae Schediasma Grappii. Lips. 1696.

konnten sogar versucht sein, sich über die palästinensischen Juden zu erheben, seitdem ein Abkömmling der ersten hohenpriesterlichen Familie unter ihnen einen eigenen Tempeldienst leistete, während in Palästina ein Nebenzweig, die hasmonäische Familie, an der Spitze stand. Von besonderer Wichtigkeit wurde die egyptische Judenschaft durch ihre Betheiligung an der griechischen Bildung. Obwohl nämlich Egyptens ursprüngliche Cultur von der griechischen ganz getrennt war, so war doch letztere seit Alexander dem Grossen in Nordegypten herrschend. Bekanntlich spielten in Egypten die Griechen schon seit Psammetich eine bedeutende Rolle. Bereits dieser König begründete eine Colonie von Joniern und Kariern bei Bubastis, gegen Pelusium hin, und legte auf das Fortbestehen der griechischen Sprache unter diesen Ankömmlingen soviel Gewicht (um 650 v. Chr.), dass er den Stand der Dolmetscher einführte (Herodot II. c. 154.). Unter Amasis (um 530), welchen Herodot einen Hellenenfreund nennt,[1]) breiteten sich die Griechen in Nordegypten erstaunlich aus, sie erhielten eine eigene Seestadt Naukratis und nahmen viele Bezirke des Deltalandes ein (Herodot II. c. 178.). So war längst vor Alexander dem Grossen der Grund zur Ausbreitung des Griechenthums in Egypten gelegt. Seit der Erbauung Alexandria's kann Nordegypten als zweite Heimath der griechischen Cultur angesehen werden, besonders seitdem die beiden ersten Ptolemäer jene Institute dort gegründet hatten, wodurch sie stets als königliche Beschützer der Wissenschaft glänzen werden. Das mit dem königlichen Palaste verbundene Museum im Stadttheile Bruchion, die grosse königliche Bibliothek und jene des Serapistempels bildeten einen Port, nach welchem viele, Befriedigung suchende Geister steuerten.[2]) Alexandrien übte eine geistige Herrschaft über mehrere Jahrhunderte und zwar einzig als Sammlerin, Deuterin und Pflegerin griechischer Wissenschaft.

[1]) Herod. II. 178. Φιλέλλην. Wohl der älteste Philellene. Er verkehrte auch mit dem Fürsten von Samos, Polykrates. S. die vielfach bearbeitete Erzählung vom Ringe des Polykrates und seiner Correspondenz mit Amasis bei Herodot III. c. 40 ff. — Amasis schloss mit den — grösstentheils griechisch gebildeten — Cyrenäern einen Vertrag. Herod. II. 181.

[2]) Vgl. Matter, sur l'école d'Alexandrie. I. S. 28. 36. 40. 42 ff.

§. 21.

Da nun gerade in Alexandrien eine sehr starke Judengemeinde lebte, so ist nichts natürlicher, als dass der gegenseitige Verkehr geistige Berührungen mit sich führte. Die erste Thatsache, welche uns über die Art dieser Berührung belehrt, ist die Übersetzung des mosaischen Gesetzes in's Griechische unter Ptolemäus Philadelphus (um 280 v. Chr.).[1]) Die jüdische Literatur wird hier benützt, um die nach Universalität strebende Wissbegierde der Alexandriner zu stillen. Seitdem aber das Hauptbuch der Juden in's Griechische übertragen war, mussten diese angeregt sein, auch die übrigen in die Sprache ihrer nunmehrigen Heimath zu übersetzen, und als dieses bis ungefähr 250 v. Chr. geschehen war, stand der Weg zum Studium der griechischen Literatur offen. Doch der griechische Einfluss auf die Juden ist nicht auf die Hervorrufung dieser Bibelübersetzung beschränkt geblieben, wir müssen ihn in seinen weiten Wirkungen in's Auge fassen.

C. Geistiger Einfluss des Griechenthums auf die Juden; das Buch der Weisheit, Aristobul, Proselytenwesen.

§. 22.

Unmöglich konnten die Juden bei solcher Verbreitung ihrer Colonien in den von der griechischen Cultur beherrschten Ländern von dieser unberührt bleiben. Hatte auch die schaffende Kraft der griechischen Poesie in der Zeit nach Alexander so zu sagen verblüht, so waren doch die grossen Werke des dichterischen Genius überall Mittel der Schulbildung geworden; und die Erforschung der Natur, Mathematik, Mechanik, Geographie, Geschichte beschäftigten die begabtesten Geister. Die Höfe von Alexandria und Pergamus wetteiferten, sich gegenseitig durch Pflege der Wissenschaften zu übertreffen; wenigstens bis zum letzten Viertel des dritten Jahrhunderts v. Chr. (222 Regierungsantritt von Ptolemäus Philopator). Athen bewahrte noch immer den alten Ruhm, eine Pflanzschule

[1]) S. unten Abschnitt IX. das Kapitel von der Septuaginta, oder der griechischen Übersetzung des alten Test.

wissenschaftlicher Bildung zu sein, Rhodos stand ebenbürtig neben Athen. Die Lehren der Philosophen mochten in ihrer formellen Fassung auf einen engen Kreis von Hörern beschränkt bleiben, aber manche Resultate übten einen allgemeinen Einfluss aus. Trotz aller Verschiedenheit in den einzelnen Systemen war doch die ganze Philosophie der Griechen nach Alexander dem Grossen Siegerin über die Vorstellungen des rohen Heidenaberglaubens geworden. Das rohe Heidenthum war ein für allemal aus den gebildeten Kreisen verdrängt. Das ist ein negatives Resultat, aber ein wichtiges, dessen Werth die Juden nicht verkennen konnten. Freilich standen daneben die widersprechendsten Versuche, die Sittlichkeit des Menschen zu bestimmen und zu leiten. Insbesondere standen sich zwei Systeme mit herausfordernden Gegensätzen gegenüber: die Stoiker und Epikuräer. Zwischen beide stellten sich die Akademiker. Für beide letztern Schulen waren die Hauptvertreter aus einer Stadt hervorgegangen, in welcher die Juden in grosser Anzahl lebten, nämlich aus Cyrene.

§. 23.

Jener Aristippus, welcher seine Theorie von dem Wohlbehagen auch in der Schule des Sokrates festhielt und in den für das wirkliche Leben bedeutsamen Grundsätzen als Vorläufer Epikurs betrachtet werden kann, war aus Cyrene und seine Anhänger heissen Cyrenaiker. Epikurs Verdienst bestand nur darin, dass er die Anschauung Aristipps vom Lebensgenusse mittelst der später, namentlich durch Aristoteles ausgebildeten Logik und Dialektik stützte und durch Physik bereicherte; aber die für das Leben giltigen Sittengesetze blieben die cyrenaischen; „ein Cyrenäer" war mitunter soviel wie „Wollüstling".[1] Derselben Stadt gehörte aber auch Karneades (um 160 v. Chr.) an, die Hauptstütze der von Arkesilaus gegründeten neuen Akademie. So sehen wir einen nicht unbedeutenden Theil der Juden am Herde von sehr wichtigen philosophischen Einflüssen sitzen. Abgesehen von dieser örtlichen Berührung brachte die allgemeine Bedeutung einzelner Lehren nothwendig eine freundliche oder feindliche Betheiligung mit sich. Es war

[1] Ἄνθρωπος εἶναί μοι Κυρηναῖος δοκεῖς heisst es bei Athenaeus l. XII. init. ed. Tauchnit. p. III. S. 192, wo ein Lebemann angeredet wird.

unmöglich, namentlich das epikuräische System zu ignoriren. Allerdings zählte es nicht so viele wissenschaftlich gebildete Vertreter, wie die andern Schulen, aber es herrschte im Leben der Griechen. Wenn man bei Athenäus und Andern die Sittenschilderungen aus der Zeit von Alexander dem Grossen bis auf die ersten römischen Kaiser herab liest, so weiss man nicht, ob der herrschende Ton des griechisch-römischen Lebens die Frucht der Lehre Epikurs sei, oder vielmehr jene Lehre eine philosophische Rechtfertigung des Wohllebens der vornehmen Welt.

§. 24.

Diejenigen Höfe, um welche her sich die rüstigsten Förderer griechischer Cultur sammelten, waren in den meisten Zeiten jener Periode Musterbilder der Verwirklichung cyrenaischer oder epikuräischer Lebensweisheit. In Alexandrien war zwar die Genusssucht durch Sinnigkeit und grossartige wissenschaftliche Unternehmungen geadelt, aber gleichwohl ist die feenhafte Pracht am Hofe des edlen Philadelphus kaum vom Epikuräismus zu unterscheiden.[1]) Seit Ptolemäus dem Feisten blieb die Sinnlichkeit des alexandrinischen Hofes auch jener Sinnigkeit entkleidet, welche früher dort geblüht hatte; hier hatte sich so zu sagen die hohe Schule der Lüderlichkeit im Königspalaste ausgebildet. Die Handelsstädte ringsum am Mittelmeere blieben hinter den Höfen nicht zurück; das gilt besonders von Korinth, das in Hinsicht auf Sittenlosigkeit wohl den ersten Rang behaupten konnte, von Massilia, Tarent, Kroton, Milet und den sicilischen Städten.[2]) Man hatte in jenem Zeitalter das Essen und Trinken zu einem Gegenstande gemacht, dessen Ausbildung erstaunliche Mühe und Kunst in Anspruch nahm. Es setzt sicher einen hohen Grad von herrschender Raffinerie voraus, wenn bei Sosipater ein Koch sich rühmen kann, in der hohen Schule des Sikon für seine edle

[1]) Seine Tochter Berenike nahm bei aller Tugendhaftigkeit nicht bloss die feinen Bedürfnisse Alexandriens nach Antiochia hinüber, als sie an Antiochos Theos vermählt wurde (249 v. Chr.), sie bedurfte auch stets Nilwasser zum Trinken, das ihr der zärtliche Vater von Egypten nach Syrien schickte. Athenaeus, ed. Tauchnit. II. S. 82.

[2]) Athenaeus, ed. Tauchnit. III. S. 216 ff.

Kunst gebildet worden zu sein. Da habe der Candidat der Kochkunde erst Astronomie, Physik, Architektur und Strategik studiren müssen, um den Ursprung der Esswaaren, die Zeit ihrer Einsammlung, ihre Aufstellung und Formung von Grund aus zu verstehen. Dann sei erst die Praxis gefolgt.[1]) Man war nicht zufrieden, alle Reiche der Natur zu plündern, man bemühte sich auch, ihre Produkte auf's Künstlichste zusammenzusetzen.[2]) Noch weiter gieng der Luxus in Kleidern; selbst das sonst nüchterne Athen erwehrte sich in diesem Punkte der Herrschaft des Zeitgeistes nicht. Man trug goldene Zierathen in der verschiedensten Form und verschwendete auf Schmucksachen ungeheure Summen.[3]) Das Bedürfniss der Salbung mit wohlriechenden Essenzen unterhielt einen lebhaften Handel mit Indien und Arabien.[4]) Man fuhr in prächtigen Schiffen; die Pracht, mit welcher Ptolemäus ein Paradeschiff ausschmücken lässt, übersteigt alle abendländischen Erfahrungen über Luxus.[5]) Man hielt sich einen grossen Tross von Sklaven und Sklavinnen. Mitunter gehörte sehr viel dazu, der Sklave eines feinen Epikuräers zu sein; besonders wenn das Gelüsten, sich durch ungewöhnlichen Aufwand hervorzuthun, vom Unverstand geleitet war, wie wenn ein reicher Mann sich dadurch als Freund der Wissenschaft geltend machen wollte, dass er seine Köche platonische Dialoge einstudiren liess, um sie zur Zeit zum Besten zu geben.[6]) Zu der stehenden Dienerschaft kam bei

[1]) Athenaeus l. IX. c. 22. Tauchnit. II. S. 283. Vgl. bei Horatius die Gastrologie des Epikuräers Catius, Sermon. II. 4.

[2]) S. z. B. über *Κάνδαυλος* Athenaeus l. XII. c. 12. Tauchnit. p. III. S. 203 f. Gesalbte Weine.

[3]) Vgl. *Ἁπαλὸν δὲ σισύμβριον ἢ κρίνον παρ' οὖς ἐθάκει.* Cratinus bei Athen., ed. Tauchnit. III. S. 271.

Παρὰ χερσὶ δὲ μῆλον ἔχων σκίπωνά τ' ἠγόραζον. Ebend. Vergl. S. 254. *εὔρυθμος βακτηρία,* der zierlich geschwenkte Spazierstock.

[4]) Cinnamomum und Cassia kam aus Ceylon (Ritter VI. S. 123), von der malabarischen Küste (Ders. V. 823), Weihrauch aus Arabien (XII. S. 356). Lucian konnte sich beklagen, dass die Frauen Einem das ganze glückliche Arabien aus ihren Haaren entgegenduften lassen.

[5]) Callixenos bei Athenaeus I. ed. Tauchnit. S. 369 f.

[6]) Athen., ed. Tauchnit. p. II. S. 290. Manchmal scheinen die Köche aus eigenem Antriebe sich ein gelehrtes Geschäft daraus gemacht zu haben, ihre Arbeiten und was ihnen vorkam, mit lauter homerischen Ausdrücken zu bezeichnen, so dass man sie bitten musste, „menschlich", *ἀνθρωπίνως,* zu reden. Ebend. S. 291 f.

vermöglichen Leuten die Umgebung witziger Hungerleider (Parasiten).[1]) Wie verbreitet die Schauspielkunst war, ist hinlänglich bekannt, das Theater war ein griechisches Lebensbedürfniss; wenn man dazu die Leistungen der übrigen Künste nimmt, wovon selbst die Überreste die Museen und Bibliotheken Europa's füllen; die Spiele, die heitern Volksfeste und religiösen Feierlichkeiten, so sieht man für den wohlhabenden Mann ein unermessliches Feld des Genusses geöffnet. Dazu muss endlich die grosse Freiheit gezählt werden, welche hinsichtlich der Geschlechtsliebe herrschte. Allerdings bewahrten die Römer und zum Theil die Spartaner länger, als diess anderwärts der Fall war, eine gewisse Heiligkeit der Ehe — allein im Ganzen war Zügellosigkeit im Dienste der sinnlichen Liebe die hervortretendste Seite des griechischen Lebens. Die Unnatur selbst schien ihre Abscheulichkeit verlieren zu sollen, seitdem die glänzendsten Beispiele sie empfahlen.[2]) In einer solchen Atmosphäre ist [3])

§. 25.

das Buch der Weisheit geschrieben. Der Verfasser desselben tritt zunächst gegen die lockenden und lockeren Grundsätze der Epikuräer und Cyrenaiker in die Schranken. Dazu wäre wohl in allen griechischen Colonien der Juden Gelegenheit gewesen. Er scheint aber besonders den in Egypten herrschenden griechisch-morgenländischen Epikuräismus zu bekämpfen. Die örtlichen Beziehungen, welche in dem Buche vorkommen, zeigen deutlich, dass das Pharaonenland dem Autor zunächst vor Augen schwebte;[4]) auch ist die Meinung Aller, welche in urtheilsfähiger Weise auf dieses Buch Rücksicht genommen haben, die, es sei von einem in Egypten lebenden Juden, welcher von der griechischen Literatur eine erhebliche Kenntniss hatte, verfasst, und zwar zwischen der Zeit Alexanders des Grossen und der Entstehung des Christenthums.

[1]) S. Athenaeus l. VI. c. 26.

[2]) Vgl. Röm. 1, 27. Das widernatürliche Unwesen der Knabenliebe in allen Abstufungen war etwas Herrschendes unter den gebildeten Griechen.

[3]) Hieher würde auch das zweite Buch der Makkabäer gehören, da ihm das Geschichtswerk des Cyrenäers Jason zu Grunde liegt. Es fügt sich aber besser dem nächsten Abschnitte ein.

[4]) S. K. 16 ff.

§. 26.

Wir haben in dem Buche Andeutungen, welche uns, das eben Gesagte vorausgesetzt, noch nähere Aufschlüsse über die äussern Einflüsse geben, unter welchen dasselbe entstand. Es beginnt mit einer Anrede an Könige, oder königliche Rathgeber. An diese knüpft sich sogleich die Mahnung gegen wollüstige Verfolger der Gerechten an. Den von stolzen Thiermenschen bis auf den Tod verfolgten Gerechten wird himmlischer Lohn verheissen. In den Hohnreden, welche den Wüstlingen in den Mund gelegt werden, heisst es unter Anderm: „Er rühmt sich, die Wissenschaft Gottes zu haben und nennt sich einen Sohn Gottes ist nun der Gerechte ein Sohn Gottes, so wird ihm dieser wohl helfen so wollen wir ihn denn zum schmählichsten Tode verurtheilen.“ (2, 13. 18. 20.)

War vielleicht in Egypten Veranlassung, mit der Zurechtweisung solcher Grundsätze sich an die Mächtigen zu wenden? Allerdings. Seit Ptolemäus Philopators Regierung schien sich am Hofe zu Alexandria, wie schon oben angedeutet wurde, eine förmliche Musterwirthschaft der Ausschweifung bilden zu wollen. Mit der üppigsten Zügellosigkeit gieng blutige Willkühr und Verfolgung der Edelsten Hand in Hand. Man lese z. B. Plutarchs Leben des spartanischen Königs Kleomenes, welcher zuerst bei Euergetes gastliche Aufnahme gefunden hatte, aber nach dessen Tode (seit 221) unter Philopators unmittelbarem Einflusse lebte, und man wird das Gesagte bestätigt finden. Der König Kleomenes gehörte nicht gerade zu den strengsten spartanischen Charakteren und doch bildete seine Sittlichkeit und Geradheit den grellsten Contrast zu den Ausschweifungen und Ränken des egyptischen Hofes.[1] Er steht dem ränkevollen Günstling Sosibios gerade so im Wege, wie nach dem Buche der Weisheit (K. 2.) der redliche Fromme den Wüstlingen. Merkwürdiger Weise urtheilte das Volk über

[1]) Ὁ μὲν γὰρ βασιλεὺς (Ptolemaeus Philop.) οὕτως διέφθαρτο τὴν ψυχήν ὑπὸ γυναικῶν καὶ πότων, ὥστε, ὁπότε νήφοι μάλιστα, καὶ σπουδαιότατος αὑτοῦ γένοιτο, τελετὰς τελεῖν καὶ τύμπανον ἔχων ἐν τοῖς βασιλείοις ἀγείρειν, τά δὲ μέγιστα τῆς ἀρχῆς πράγματα διοικεῖν Ἀγαθόκλειαν τὴν ἐρωμένην τοῦ βασιλέως καὶ τὴν ταύτης μητέρα καὶ πορνοβοσκὸν Οἰάνθην. Plut. Cleomenes c. 33. S. Athen. Tauchnit. III. S. 313.

ihn nach seinem gewaltsamen Tode so, dass man sieht, es war damals nichts Unerhörtes, dass ein frommer Mensch ein „Kind Gottes“ geheissen wurde. Plutarch erzählt uns, bei dem Berichte über den Tod des Kleomenes und die Entehrung seines Leichnams durch Kreuzigung: „Wenige Tage nachher sahen die Männer, welche den gekreuzigten Leichnam des Kleomenes bewachten, wie eine Schlange von bedeutender Grösse sich um sein Haupt wand und das Angesicht bedeckte, so dass kein Raubvogel darauf hinfliegen konnte. Hiedurch befiel den König eine geheimnissvolle Furcht . . ., weil ihm der Gedanke kam, es sei ein von Gott geliebter Mann von edlerer Natur getödtet. Die Bürger von Alexandria aber liefen an den Platz und redeten den Kleomenes als Heros und Kind der Götter an.“ [1])

Wir führen diese Thatsache nicht darum an, weil wir glaubten, das Buch der Weisheit nehme unmittelbar auf Kleomenes Rücksicht, wenn es von Wüstlingen ein frommes Gotteskind verhöhnen lässt und dann den früher Verfolgten im Triumphe zeigt. Aber jedenfalls kann die Erzählung Plutarchs uns in der Zeit Philopators neben der grössten Sittenverwilderung eine so schnell erregbare Beweglichkeit der Gewissenseindrücke darstellen, wie sie der Verfasser des Buches der Weisheit bei seinen Zeitgenossen voraussetzt. Es kommt hinzu, dass Ptolemäus Philopator nicht nur überhaupt grausam [2]) war, sondern auch insbesondere (nach dem dritten Buche der Makkabäer) als Verfolger der Juden auftrat. Manche starben als Bekenner der guten Sache, andere fielen ab. So konnte wohl ein frommer und erleuchteter Israelit sich aufgefordert fühlen, unter der Regierung dieses Königs an das ewige Leben, an die Vergänglichkeit der sündhaften Freuden, an die Nichtigkeit des Götzendienstes zu erinnern, um den Glaubensgenossen Muth zum Martyrerkampfe einzuflössen. Es handelte sich auch um Verführung zum Heidenthume. Die Entscheidung in der Verfolgung bestand nämlich darin, dass Jeder, welcher seine bis-

[1]) Plutarchi Cleomenes c. 39. ed. Tauchnit. Vitae parall. t. 7. S. 285.

[2]) Ptolemäus IV. scheint aus Ironie Philopator, d. h. „Vaterliebend“ genannt worden zu sein; denn die öffentliche Stimme klagte ihn an, den Vater vergiftet zu haben. Unter dem Einflusse des Sosibius liess er auch seine Mutter Berenike und deren Bruder Magos tödten. Rosellini M. st. II. 339.

herigen Rechte behalten wollte, sich zu den Mysterien des Bacchus sollte einweihen lassen.

Wie weit der König von Herzen am Götzendienste Theil nahm, wissen wir nicht; aber jedenfalls war er den Juden zu gleicher Zeit ein Apostel der Lüderlichkeit und des Heidenthums, welchem er grosse Opfer brachte. Er baute zu Achmim oder Panopolis, dem Ammon oder Pan einen Tempel und vollendete den in Dakkeh in Nubien, welcher dem Tot geweiht war, und manche andere. Auf letztern legen die Egyptologen darum besondern Werth, weil ein Basrelief desselben die verschiedenen Umwandlungen des Tot darstellt, der hier in Verbindung mit Harhet, der ewigen Intelligenz, erscheint.[1]) So hatte der Verfasser des Buches der Weisheit Veranlassung genug, neben gottlosen Grundsätzen des Epikuräismus zugleich die Anhänglichkeit an das Heidenthum zu bekämpfen.[2]) Die Frage, wie doch dieses Buch zu gleicher Zeit atheistische Genusssucht und dann wieder den finstersten Aberglauben des Heidenthums bekämpfen könne, ist durch den Charakter des genannten Ptolemäus, dem sicher eine servile, aber einflussreiche Hofpartei entsprach, gelöst. Allerdings ist die ganze Geschichte der Ptolemäer von Philopator an nur allzu reich an Beispielen des Luxus, der Despotie und Verfolgungssucht, so dass auch ein später lebender Israelit zur Verfassung eines solchen Buches aufgefordert sein konnte; aber es möchte doch schwer sein, eine Zeit zu finden, welche so vollständig als äussere Anregung zur Entstehung des Buches der Weisheit gelten dürfte, wie gerade jene.

§. 27.

Indessen bleibt diesem Buche sein Werth, auch wenn wir nicht mit voller Gewissheit die Zeit bezeichnen können, in welcher es von einem erleuchteten, in Egypten lebenden Israeliten geschrieben ward. Jedenfalls ist es uns ein Zeugniss von

[1]) Vgl. Oth. Frank, über die indischen Verwandtschaften im Egyptischen. Abhandlung der I. Classe der bayer. Akademie der Wissenschaften. III. Theil. Abtheil. I. S. 145. Rosellini M. st. II. 341.

[2]) Von K. 16. an wird gegen den Götzendienst geeifert; vorher reine Liebe der Weisheit im Gegensatze zum rohen Egoismus der Ausschweifung empfohlen.

dem geistigen Kampfe des Judenthums gegen die sittenlosen Grundsätze des Epikuräismus. Die Überlegenheit des Judenthums an Gedanken offenbart sich hier der bessern griechischen Philosophie gegenüber auf's Glänzendste. Den Gegensatz gegen den Epikuräismus hat unser Buch und das Judenthum mit der stoischen Philosophie gemein; aber es erhebt sich durch den Glauben an den persönlich lebendigen Gott hoch über die Leerheit und trostlose Naturvergötterung der Stoiker. Allerdings hat auch die Stoa einen Begriff Gottes, aber welchen? Der Begründer der Stoa, Zeno (lebte ungefähr von 340—264 vor Chr.), lehrte: „Gott sei ein unsterbliches, denkendes, vollkommenes oder in der Seligkeit denkbares, leidensunfähiges Wesen, welchem die Fürsorge für die Welt und die Dinge in der Welt zukomme. Es sei aber keineswegs menschenähnlich. Es sei der Schöpfer und Urheber von Allem, gleichsam der Vater aller Dinge. Es durchdringe im Ganzen und theilweise das All, und führe je nach den verschiedenen Kräften verschiedene Namen. Es heisse Dis, insofern durch dasselbe Alles sei, Zeus, insofern es Ursache des Lebens sei, Athena, insofern es in der Ätherausdehnung walte, Hera vermöge der Wirkung in der Luft u. s. w. Das Wesen Gottes sei die ganze Welt und der Himmel.“ [1]) — Diese pantheistische Auffassung des göttlichen Wesens tritt auch in der Lehre desselben Zeno hervor, die Weisen „seien göttlich, sie trügen gewissermassen Gott in sich.“ [2])

§. 28.

Dieser pantheistischen Armuth gegenüber hebt das Buch der Weisheit die Lehre von der persönlichen Eigenheit des Menschen und dem persönlichen freiwollenden Wesen Gottes auf's Glänzendste hervor. Die Freiheit und Persönlichkeit des Menschen wird besonders an der Unsterblichkeit und der jenseitigen Belohnung dargestellt. Es giebt kein Buch der Schrift, worin die persönliche Fortdauer und das Schicksal der Seele so hell erschiene, wie in diesem. Andererseits tritt darin die

[1]) Diogenes Laërt. l. VII. 4. §. 147. ed. Tauchnit. II. S. 63 f. Die obigen Erklärungen der Götternamen sind zum Theil Anspielungen auf ihre griechische Form.

[2]) Ebend. §. 119. ed. Tauchnit. S. 51.

Lehre vom persönlichen Leben Gottes deutlicher als irgendwo hervor. Der Verfasser begnügt sich nicht damit, den Begriff Gottes als eines geistigen Wesens hinzustellen, er enthüllt uns das Geheimniss einer mehrfachen Persönlichkeit. Aus den unerforschlichen Tiefen der Gottheit tritt die göttliche Weisheit als allmächtiges, wollendes, denkendes Wesen hervor. Es wird uns ein Blick eröffnet in ein ewig bewegtes, allseliges Leben Gottes über und vor der Welt.

Darin liegt die Superiorität unseres Buches über selbst die edelsten Lehren der griechischen Philosophie.

§. 29.

Ob aber nicht der egyptischen Mythologie der Begriff der göttlichen Weisheit in unserm Buche entlehnt ist? Die Neith, die egyptische Minerva, könnte als Vorbild geltend gemacht werden, von welcher die bekannte Inschrift zu Sais redet, oder Hermes Trismegistes, welchen der Demiurg nennt: „O Seele meiner Seele!“ „o heilige Intelligenz meiner Intelligenz!“ „Alles erkennender Geist.“ [1])

Allein wenn auch zugegeben werden wollte, dass jene Auffassung der mythologischen Formen Egyptens altegyptisch sei, so liegt darin immerhin nichts anderes, als die Geschichte einer Weltseele, welche aus dem Schlummer der Bewusstlosigkeit durch Abstufungen von Emanationen immer mehr erwacht, also etwas, wogegen das Buch der Weisheit kämpft. Überdiess hat dasselbe noch keine Kenntniss von solcher idealen Auffassung, wie sie durch die Neuplatoniker entstanden ist, sonst könnte es nicht den Cultus und die Religion der Egyptier unter die Anbetung der Elemente stellen (K. 13.). Jedenfalls steht das Buch der Weisheit in einem feindlichen Verhältniss zur egyptischen Religion (s. K. 16 ff.); ferner ist die wichtige Lehre von der persönlichen Weisheit Gottes ist im Kreise der israelitischen Offenbarung schon von Sirach behandelt und noch früher von Salomo in den Sprüchwörtern (K. 8, 12.).

§. 30.

Salomonische Schriften, die uns verloren gegangen sind haben wahrscheinlich auch in anderer Beziehung Material für

[1]) S. Frank a. a. O. ὢ ψυχῆς ἐμῆς ψυχὴ, νοῦς ἱερὸς ἐμοῦ νοῦ, πάντα νοῶν.

unser Buch geliefert, so dass Salomo darin sogar redend aufgeführt werden konnte (K. 7 ff.). Daher sind mehrere Kirchenväter der Meinung gewesen, es sei sogar von Salomo verfasst. Andere aber, namentlich der heilige Hieronymus und Augustinus, haben anerkannt, dass es viel später geschrieben sei. Der erstere sagt: „Das Buch der Weisheit findet sich bei den Hebräern nirgends. Schon der Styl zeigt den Einfluss griechischer Wohlredenheit.“ [1]) Der griechische Text scheint Original und nicht Übersetzung zu sein. Der theosophische Rabbi Mose Ben Nachman citirt zwar einen aramäischen Text, es ist aber die syrische Übersetzung des Buches, wie bereits Hottinger gesehen hat; [2]) die Stellen, welche Nachmanides anführt, sind nicht chaldäisch, sondern syrisch, [3]) und die Schlüsse, welche später R. Asaria daraus gezogen hat, nicht stichhaltig.

Der Name: „Buch der Weisheit“ ist dadurch begründet, dass in diesem Buche die Lehre von der persönlichen Weisheit Gottes mit besonderem Glanze hervortritt. Vermöge der Anleitung zur Lebensweisheit konnte diese Schrift nicht mehr Anspruch auf den Titel: Buch der Weisheit machen, als der Prediger oder die Sprüchwörter. [4])

§. 31.

Das Buch der Weisheit ist nach dem bisher Gesagten in dogmatischer Hinsicht von grosser Bedeutung.

Es steht der griechischen Philosophie mit jener Hoheit gegenüber, welche eines inspirirten Werkes würdig ist. Es berührt die grossen in's Leben eingreifenden Irrthümer des Epikuräismus und des heidnischen Aberglaubens und sucht beide zu stürzen, vergisst aber auch nicht, neben dieser negativen Thätigkeit eine positive zn entfalten, indem es die Freiheit des Menschen, die Nothwendigkeit und Wirkung der göttlichen Gnade,

[1]) Praef. in sap.

[2]) Thes. philol. S. 516 ff.

[3]) In der Vorrede zum Biur ha Thorah wird Weish. 7, 5. u. 7, 17 ff. citirt.

[4]) Öfters wird der Name Sapientia auf die Sprüchwörter, den Prediger und unser Buch angewendet. Im Missale Romanum wird noch jetzt eine Lektion aus den Sprüchwörtern als aus Sapientia genommen angeführt (Commune nec virg. nec mart.). Sohar (I. Sulzb. p. רלב amst. I. f. קמ״ו. b. aus סתרי תורה) citirt Koheleth als חכמתא Weisheit.

die Unsterblichkeit der Seele und das persönliche Leben Gottes lehrt. Tausend Schulfragen blieben allerdings dabei unberührt.

§. 32.

Denkende Juden mussten sich veranlasst fühlen, einen nähern Verkehr mit der griechischen Philosophie einzugehen. Am meisten musste die stoische von Seite ihres sittlichen Ernstes und dann durch eine Richtung anziehen, welche den Juden apologetische Vortheile versprach. Wir meinen die Handhabung der Allegorie, welche von den Stoikern zur Deutung der heidnischen Götterlehre geübt wurde, als ein Mittel, die Philosophie mit dem Volksglauben zu versöhnen. Die Art, wie sie die Götter und ihre Mythen deuteten, war verschieden, bald physiologisch, bald psychologisch, bald mit Hülfe der Etymologie, bald durch irgend welche geistreiche Entwickelung; auch war früher schon Manches durch Anwendung der Allegorie versucht, z. B. von Sokrates, wenn er die Verwandlung der Gefährten des Ulysses in Schweine auf die Herabwürdigung der Seele durch niedere Leidenschaften deutet;[1] — aber immerhin bleibt die Einführung der allegorischen Behandlung der Götterlehre eine Eigenthümlichkeit der Stoa.[2])

Diese allegorisirende Weise musste den Juden in mehrfacher Hinsicht sich empfehlen. Allerdings wurde das stoische Bemühen, die den Resultaten des Geistes widersprechenden Erscheinungen des Heidenthums durch Allegorie zu idealisiren, von einer Schule gehemmt, welche aus einem mit den egyptischen Juden in naher Beziehung stehenden Gebiete ihren Hauptvertreter gewann (Karneades aus Cyrene blühte um 150 v. Chr. als Nachfolger des Arkesilaus, des Stifters der neuen Akademie);[3] aber in Alexandrien musste diese Richtung schon

[1]) Xen. Memor. I. 3. 7. s. Eustathius, Odyss. X. 136 ff. Dionys. v. Halik. klagt die Platoniker an, sie hätten ἀλληγορίας μακρὰς καὶ πολλὰς οὔτε μέτρον ἐχούσας οὔτε καιρόν. Ep. ad Cn. Pomp.

[2]) S. über Chrysippus Diogen. Laërt. S. 83.

[3]) Cicero, als Akademiker, ist der allegorisirenden Methode der Stoiker abgeneigt, weil sie die Wirklichkeit der Götter aufhebt und mit Keckheit das Gesetz des menschlichen Geistes auf die Götterwelt anwendet. Magnam molestiam suscepit et minime necessariam primus Zeno, post Cleanthes, deinde Chrysippus, commenticiarum fabularum reddere rationem: vocabulorum, cur quique ita appellati sint, causas explicare. De Nat. D. III. 24.

darum Eingang finden, weil dort die Symbolik eine alte, durch religiöse und profane Anwendung gleich befestigte Art der Ideenmittheilung war.[1])

Die Metaphysik der Stoiker, grossentheils aus der aristotelischen gebildet, brachte die Juden in die Lage, manche ihrer Gebräuche und historischen Nachrichten rechtfertigen zu müssen. Viele Stellen der heiligen Schrift schienen mit den siegenden Resultaten der griechischen Philosophie überhaupt — nicht bloss der stoischen — unvereinbar, sie schienen dem abergläubischen Materialismus des Heidenthums befreundet; die Allegorie war das Mittel, sie zu rechtfertigen. Die Anwendung der Allegorie zur Rechtfertigung der väterlichen Lehren war die Folge von der Billigung der Grundgesetze der griechischen Philosophie. Eine gute Strecke weit konnten und mussten denkende Juden das Zusammenwirken der griechischen Philosophie mit der mosaischen Religion anerkennen; beiderseits wurde das rohe Heidenthum bekämpft; und wenn einerseits das Gebot Gottes zu diesem Kampfe aufforderte, so erschien auf der andern Seite der menschliche Geist als Gegner jenes Aberglaubens.

Die griechische Philosophie vollendete mit geistigen Mitteln jene Zerstörung des rohen Heidenthums, welche äusserlich von Cyrus durchgeführt worden war. So weit war der Hellenismus der Bundesgenosse des Mosaismus.[2]) Aber es lag auch eine grosse Gefahr in der herrschenden griechischen Anschauung, nämlich die Verkennung des persönlichen Wesens Gottes. Oben wurde gezeigt, wie die Stoa in der Lehre von Gott dem Pantheismus verfallen sei; die reinen Peripatetiker mussten Gott zu einem abstrakten Gedanken machen, die consequenten Skeptiker in Nichts auflösen. Im Buche der Weisheit

Vgl. l. II. 24. Alia quoque ex ratione et quidem physica magna fluxit multitudo deorum.... Atque hic locus a Zenone tractatus, post a Cleanthe et Chrysippo pluribus verbis explicatus est.

[1]) Vgl. Jablonski, Pantheon Aeg. Frcf. 1750. proleg. CXIV sqq. Der alexandrinische Bibliothekar Chäremon, Lehrer Nero's, Stoiker, spricht von *ἱερατικοὶ μῦθοι.* Nach Porphyrius hat Origenes von den Stoikern Chäremon und Kornutus die Allegorie adoptirt bei Euseb. H. E. VI. 19. S. 220. Vales.

[2]) Die Talmudisten haben keinen üblen Gedanken, wenn sie Genes. 9, 27. יפת אלהי׳ ליפת vorzüglich von der griechischen Literatur verstehen.

ist durch die Lehre von der ewigen Weisheit Gottes diese Gefahr beseitigt; jedoch ist der Begriff der Weisheit dem Griechen und den rein griechisch gebildeten Juden noch zu wenig zugänglich. Es war ein ächt griechischer Gedanke nöthig, um einem Grundirrthum zu begegnen. Bei dem jüdischen Philosophen Aristobul finden wir diesen Gedanken ausgesprochen. Einerseits huldigte er der stoischen Allegorie, durch welche er in einem Commentar über den Pentateuch manches den gebildeten Griechen Anstössige zu entfernen suchte. Er erhob sich aber anderwärts auch über die griechische Philosophie und sprach die Lehre von einem persönlichen Leben Gottes und in Gott aus. Er ist der Erste, bei welchem sich das Wort und der Begriff des Logos als des persönlichen Wortes Gottes nachweisen lässt, namentlich in einem Gedichte, welches früher irrig dem Orpheus zugeschrieben wurde. Es findet sich in verschiedener Recension bei Justinus d. M., Eusebius und Clemens Alexandr.[1]) Darin heisst es:

Blicke zum Logos empor, zum göttlichen, ohne Ermüden,
. . . . schau auf den einzigen König des Weltalls.[2])

§. 33.

Die aristobulischen Fragmente sind leider zu wenig umfangreich, um daraus über das ganze Wesen alexandrinisch-jüdischer Religionsspekulation urtheilen zu können. Doch in Verbindung gesetzt mit den Werken des alexandrinischen Juden Philo, eines Zeitgenossen Christi, sind sie uns ein wichtiger Anhaltspunkt. Bei Philo sehen wir die von Aristobul gehandhabte, wahrscheinlich den Stoikern abgeborgte allegorische

[1]) Daraus aufgenommen in Orphica, Procli Hymni etc. Tauchnit. 1829. S. 132 ff. Vgl. Delitzsch, zur Geschichte der jüdischen Poesie, S. 210: „Die prüfende Vergleichung der verschiedenen Textrecensionen bringt so viel zur Gewissheit, dass es in der obigen Gestalt von Aristobulos judenthümlich überarbeitet sei.“ Aristobul lebte unter Ptolemäus Philometor. S. Huetius, demonstr. ed. S. 60. Wolff, biblioth. I. S. 215.

[2]) *Εἰς δὲ Λόγον θεῖον βλέψας τούτῳ προσέδρευε Ἰθύνων κραδίης νοερὸν κύτος, εὖ δ' ἐπίβαινε Ἀτραπιτοῦ, μοῦνον δ' ἐσόρα κόσμοιο ἄνακτα* oder *τυπωτήν*. Die *Λόγοι σπερματικοί* der Stoiker (Diogen. Laërt. ed. Tauchnit. t. II. S. 64.) hängen damit nicht zusammen. Sprengel übersetzt den Ausdruck mit: „Bildungsgesetzen.“ S. über den *Λόγος* der Stoa Cic. de nat. D. I. 14. II. 22. Lact. Instit. IV. 9. Vgl. Sophocl. Oed. Tyr. 865. *νόμοι* u. Mischnah Sanhedr. IV. §. 5.

Exegese der Schrift bis zum auflösendsten Spiritualismus gesteigert; daneben treffen wir bei ihm das Bemühen, durch eklektische Benützung der griechischen Philosophie, besonders der platonischen, die hebräische Lehre von Gott, der Schöpfung und den Engeln griechisch gebildeten Lesern annehmbar zu machen. Am wichtigsten ist in seinen Schriften die Lehre von einem mehrpersönlichen Leben in Gott. Ausser dem unerfassbaren Urwesen Gottes kennt er ein in der Offenbarung hervorgetretenes, die Schöpfung und Erhaltung der Welt, so wie die Inspiration der Propheten vermittelndes, das er Logos, Wort, oder Wissen, Weisheit, so wie den erstgebornen Hohenpriester Gottes nennt.[1]) Sicher lagen zwischen Philo und Aristobul viele Versuche, das Judenthum vor dem Richterstuhle der griechischen Spekulation zu rechtfertigen. Sehr natürlich ist es auch, dass theils in Egypten, theils auch anderwärts die Superiorität der jüdischen Religion von vielen Menschen anerkannt wurde. Daher möchte es hier gelegen sein, die Normen kennen zu lernen, wonach die Aufnahme heidnischer Proselyten in's Judenthum geregelt wurde.

§. 34.

Das mosaische Gesetz gab die Möglichkeit zur Aufnahme von Proselyten, indem es nicht nur Duldung von Fremdlingen in Israel vorschreibt, sondern solche Beisassen kennt, welche auch an den religiösen Übungen Theil nehmen würden. (Exod. 20, 10. Deut. 5, 14. 31, 12.)

Auf der Grundlage der mosaischen Anordnungen und mancher alten Beispiele von Übertritt zum Judenthume[2]) bildete sich unter dem zweiten Tempel ein förmliches Gesetz für die Aufnahme von Proselyten aus. Man unterschied zwei Klassen, Proselyten des Thores und der Gerechtigkeit. Jeder Heide, welcher die oben angeführten sieben noachischen Gebote hielt, konnte mit den Israeliten wohnen, verkehren und wurde für einen der Seligkeit fähigen Menschen gehalten.[3]) Um sicher

[1]) S. die Kabbala oder die Religionsphilosophie der Hebräer von A. Frank. Aus dem Französischen von Ad. Gelinek. Leipzig 1844.

[2]) Jethro, Rachab, Ruth, Naaman. S. Waehner (Kahle), Ebraeorum Prosel. Goetting. 1743. 4.

[3]) Er wurde unter die חסידי אומות oder ח׳ עולם, unter die בני נח gerechnet und konnte גר תושב, תושב oder גר שער sein. S. oben S. 37.

zu sein, dass ein in Palästina wohnender Heide die noachischen Gebote hielt, nahm man ihm nach einer Stelle des Talmud[1]) am Jubeljahre ein Bekenntniss über jene sieben Artikel ab. Eine Übertretung dieser Gebote wurde nach den mosaischen Gesetzen geahndet, wo sie ebenfalls vorkommen. Den Sabbath mussten sie wenigstens durch Ruhe mithalten.

Zum Volke Israel wurden sie nicht gezählt. Diejenigen Heiden, welche in Allem die Rechte der Israeliten geniessen und ihre Pflichten übernehmen wollten, wurden Proselyten der Gerechtigkeit genannt,[2]) öfters schlechtweg Gerim, Proselyten. Die Bedingungen zur Aufnahme waren einfach. Obenan steht natürlich Kenntniss der israelitischen Religion. Nach einer Stelle im Talmud[3]) muss man dem Heiden, welcher übertreten will, die Schwierigkeiten vorstellen, welche damit verbunden sind. Darauf folgt bei Männern die Beschneidung, welche unerlässlich ist. Ist die Wunde heil, so wird er getauft, d. h. er muss sich ganz in Wasser tauchen und dabei die Absicht zu erkennen geben, dass er Jude werden will.[4])

Bei der Taufe müssen Zeugen zugegen sein; der in's Wasser Getretene muss an einzelne Gebote erinnert werden und seine Unterwerfung unter dieselben durch Untertauchen kund geben. Bei Frauen muss für Sittsamkeit Sorge getragen werden. Endlich muss ein Brandopfer dargebracht werden.

Es gab viele Proselyten, seit der Berührung der Juden mit den Römern vorzüglich unter dem weiblichen Geschlechte. Christus schildert uns die Pharisäer als sehr bekehrungssüchtig;[5]) doch finden wir bei den getreuen Schülern der Pharisäer einen Grundsatz, welcher auf eine spätere Abnahme dieses Eifers schliessen lässt: „Die Proselyten sind für das Judenthum ein grösseres Übel, als die Krätze.“

[1]) Erachin f. 29. c. 1.

[2]) גרי צדק, גרי בני ברית, גרי ברית, siehe Kahle, Ebraeor. Proselyt. Goetting. 1743. 4.

[3]) Jebhamoth 47, 1.

[4]) Jebhamoth 46, 1. 2. לשם גרות. Der Name für diese Taufe ist טבול.

[5]) Vae vobis Scribae et Pharisaei, hypocritae, quia circuitis mare et aridam, ut faciatis unum proselytum, et cum fuerit factus, facitis eum filium gehennae duplo quam vos. Matth. 23, 15.

D. Babylonische und palästinensische Geistesprodukte während der griechischen Periode. Die Bücher: Sirach, Tobias, Judith, Esther, Makkabäer. Die Bücher: Esra und Paralipomenon.

§. 35.

Aus der Zeit nach Alexander dem Grossen haben wir ein freundliches Muster der jüdischen Geistesthätigkeit in Palästina am Buche Sirach. Es ist dem grössern Theile nach (K. 1 bis 43.) eine Spruchsammlung, welche sich in jeder Hinsicht der salomonischen an die Seite stellen lässt. Ohne strenge Ordnung sind mannigfache Beobachtungen und Rathschläge für das menschliche Leben zusammengestellt; die Betrachtungen über die Weisheit bilden gleichsam die Ruhepunkte in dem rastlosen Wechsel der Lebensregeln. Mit einem Lobe der Weisheit beginnt das Buch und später wird uns eine göttliche Weisheit zu erkennen gegeben, welche wie eine Mutter über dem Menschen wacht und zugleich mit göttlicher Kraft ihn schützt (K. 15, 1 ff.). Im weitern Verlaufe (K. 24.) erscheint die göttliche Weisheit als Erhalterin und Lehrerin der Welt, die aus dem Munde des Allerhöchsten hervorgieng. Sie durchschwebte den Kreis des Himmels allein und wandelte in der Tiefe der Abgründe. In den Wogen des Meeres und in jeglichem Volke und jeder Nation hat sie etwas, was ihr gehört. Doch sie suchte eine besondere Ruhestatt, da trug ihr der Schöpfer auf, in Jakob zu wohnen. Diese Stellen sind als Vorläufer der deutlichen Lehre vom persönlichen Worte Gottes von Wichtigkeit.[1]) Auch das siebenzehnte Kapitel mit seinen Reflexionen über die Schöpfung ist dogmatisch wichtig. Das rein Gnomenartige ergänzt uns in vieler Hinsicht das von den salomonischen Sprüchen entworfene Bild des hebräischen

[1]) Die Anwendung dieser Stelle auf die allerseligste Jungfrau (Ekkli. 24. Ab initio et ante saecula creata sum etc. — als Lektion der Missa votiva de sancta Maria a Purific. usque ad Pascha u. s. w.) ist dadurch zu rechtfertigen, dass Maria dem Walten der ewigen Weisheit auf Erden in der ausgezeichnetsten Weise diente, dass sie ein edles menschliches Abbild der himmlischen Weisheit ist und im Vorherwissen Gottes sicher einen Glanzpunkt der Weltgeschichte bildete.

Lebens, abgesehen von dem moralischen Nutzen dieser Sprüche, welcher sicher sehr gross ist. Der Name, welchen das ganze Buch in der Kirche erhielt: Ecclesiasticus, d. i. Kirchenbuch, kann allein schon dessen Brauchbarkeit bezeugen.[1])

Diese Brauchbarkeit gilt jedoch nicht bloss von dem ersten Theile (1—43.), welcher vorzugsweise Sprüche enthält, sondern auch vom zweiten (44—50.), welcher einen Überblick über die Verdienste der bedeutendsten Heiligen des alten Testamentes enthält. Am Schlusse nennt sich der Verfasser

§. 36.

Jesus, Sohn des Sirach aus Jerusalem.[2]) Über seine Lebensverhältnisse fügt er nichts bei; aber fast das ganze der Namensunterschrift unmittelbar vorangehende Kapitel (50, 1—21.) kann uns als Zeugniss für das Zeitalter des Verfassers dienen. Hier wird nämlich der Hohepriester Simon, Sohn des Onias, mit einer Ausführlichkeit gepriesen, welche sich auffallend von der Wortkargheit unterscheidet, womit selbst die grössten Männer früherer Zeit charakterisirt worden sind.

Das imposante Wesen der persönlichen Erscheinung dieses Priesters bei Verrichtungen im Tempel ist so gezeichnet, dass man schliessen darf, der Verfasser habe ihn selbst gesehen. Wenn nun dieser ruhmwürdige Hohepriester Simon der unter dem Namen des Gerechten bekannte war, so lebte der Verfasser bald nach Alexander des Grossen Zeit; denn Simon der Gerechte war ein Greis, als der Sieger bei Issus an der phönizischen Küste nach Egypten zog. Die Schilderung setzt voraus, dass Simon schon gestorben gewesen sei, da der Verfasser schrieb. Allerdings gab es auch einen spätern Simon, aber das ausserordentliche Lob des Siraciden passt weniger auf ihn, als auf den grössten Hohenpriester während des Bestandes des zweiten Tempels.[3]) Wir haben indess noch ein deutlicheres Zeugniss für die Zeit des Verfassers; wir besitzen nämlich die Übersetzung der sirachischen Lehren vom Enkel des Verfassers; dieser hat dem von ihm übertragenen Buche

[1]) Auch *σοφία, ἡ σοφία Ἰησοῦ, ἡ πανάρετος σοφία*, Sapientia Sirach heisst dieses Buch.

[2]) *Ἰησοῦς υἱὸς Σειρὰχ Ἱεροσολυμίτης.* K. 50, 27.

[3]) S. Joh. Henr. Otho, hist. doct. Mischnic. Wolf. bibl. hebr. IV. S. 355.

einen Prolog vorangeschickt, worin er seine eigene Zeit hinlänglich zu erkennen giebt. Er sagt, er sei im achtunddreissigsten Jahre unter dem Könige Euergetes nach Egypten gekommen, habe dort das Vorbild anregender Bildung gefunden und seinerseits durch Übersetzung des Sittenbuches seines Grossvaters aus dem Hebräischen einen Beitrag liefern wollen. Der König Euergetes war der dritte Ptolemäer und regierte von 246—221 v. Chr. Wenn nun der Übersetzer in einem Alter von achtunddreissig Jahren unter diesem Fürsten nach Egypten kam,[1]) und der Grossvater vom Enkel im Durchschnitt fünfzig Jahre entfernt ist, so fällt die Zeit des Siraciden ungefähr auf 300 v. Chr. Es gab allerdings noch einen zweiten Euergetes, welcher hundert Jahre später regierte (145—116), allein dieser nannte nur sich selbst so (Euergetes, der Wohlthäter); seine Unterthanen hiessen ihn lieber Kakergetes (der Übelthäter), gewöhnlicher Physkon, der Dickbauch.[2])

§. 37.

Der Name Sirach lautete hebräisch wohl Sira, abgekürzt aus Asira, der Gefangene, wenn nicht aus Seruk.[3]) Jedenfalls kennen die talmudischen Juden einen Spruchdichter Ben Sira; sie führen öfters Stellen aus ihm an, welche aber theilweise unwürdige Witzworte sind und uns erklären, wie das Buch Sira unter den Juden zu keinem canonischen Ansehen kommen konnte, obwohl es mitunter rühmlich erwähnt wird.[4]) Es scheint

[1]) Vgl. Ezechiel 1, 1. im dreissigsten Jahre.

[2]) *Τοιοῦτος* (so übermässig fett) *ἐγεγόνει καὶ Πτολεμαῖος ὁ ἕβδομος Αἰγύπτου βασιλεύσας, ὁ αὐτὸν μὲν Εὐεργέτην ἀνακηρύττων, ὑπὸ δὲ Ἀλεξανδρέων Κακεργέτης ὀνομαζόμενος.* Athen. XII. sect. 73. ed. Tauchnit. p. III. S. 263. Auf Monumenten kommt bei diesem Ptolemäer der Name Euergetes nicht vor, wie beim Nachfolger des Philadelphos. Rosellini Mon. Stor. I. 2. p. 368. Schwartze I. 1. S. 318.

[3]) סירא, אסירא. Dagegen זירא, abgek. aus נזירא od. זעירא, s. Schekalim jerus. f. מ״ז a., müsste im Griechischen *ζειρα* lauten. Ein יהושע בן סרוק Jesus, Sohn des Seruk, lebte unter Simon dem Gerechten. Bartolocci bibl. rabb. I. S. 679. Aus Seruk konnte Sira werden, wie aus Joseph Jose, aus Jakob Ika. — Von dem persischen Namen זירך, welcher im Schahname vorkommt (bei dem Mobed, welcher dem Zohak predigt), gilt dasselbe, wie von זירא.

[4]) S. Zunz, die gottesdienstlichen Vorträge der Juden. S. 104 ff. Die hebräischen Fragmente der Gnomologie Ben Sira's sind zusammengestellt in Delitzsch, zur Geschichte der jüdischen Poesie. S. 204.

diesem Spruchbuch unter den Hebräern etwas Ähnliches begegnet zu sein, wie dem Rosengarten Sadis; die lockere Zusammensetzung lud manchen Besitzer ein, seine eigenen Gedanken anzubringen. Die Abweichungen der syrischen und armenischen Übersetzung von unserm griechischen Texte zeigen, dass auch im Kreise der Kirche noch Änderungen am Texte vorkommen; freilich sind sie sehr unbedeutend. Würde das Gebet, welches am Schlusse nach der Namensunterschrift des Siraciden steht, nicht ebenfalls wieder den Namen desselben über sich haben, so möchte man diesen Theil für einen Zusatz etwa des Enkels halten. [1])

§. 38.

Die sirachische Spruchsammlung könnte mit manchen schönen Gnomen vermehrt werden, welche aus der Zeit zwischen Alexander dem Grossen und der Zerstörung des Tempels durch die Römer in dem Traktate der Mischnah: „Pirke Aboth," „Kapitel der Väter" aufbehalten sind. Die Synagoge hat so grossen Werth auf diese Sentenzen gelegt, dass sie in's jüdische Gebetbuch aufgenommen wurden. Der ärmste Jude findet sie in der elendesten Ausgabe seiner Th'fillah. Diese Sentenzen können wohl ziemlich als Muster des hebräischen Styles vom Urtexte des Buches Sirach gelten. Mit dem Siraciden theilt den Zweck der Ermunterung zu getreuer Pflichterfüllung ein Büchlein, welches ursprünglich hebräisch oder chaldäisch geschrieben war und ungefähr derselben Zeit angehört, nämlich

§. 39.

das Buch Tobias. Es versetzt uns in die erste Zeit der assyrischen Gefangenschaft [2]) und zeichnet uns ein schönes Bild häuslicher Tugend in den Thaten, Leiden und Freuden des Exulanten Tobias. Nicht ein seelenloser Bericht von zufällig aneinander gereihten Ereignissen steht hier vor uns, sondern eine schöne, obwohl einfache Darstellung der Prüfung eines gerechten, menschenfreundlichen Mannes. Ein zweiter Job

[1]) Auch im Gulistan Sadis kommen die nachweisbaren Zusätze erst nach dem Schlusse des siebenten Buches vor, in welchen der Name des Protektors von Sadi eingewebt ist.

[2]) Nach dem latein. Texte wurde Tobias unter Salmanasser deportirt.

wird uns in Tobias vorgeführt, nur mit dem Unterschiede, dass die Bewährung des blinden Tobias klarer hervortritt, und mit solchen Familienereignissen verwebt ist, welche dieses Buch zugleich zu einem Brautspiegel machen. Die Eingehung einer gottgefälligen Ehe wird am Beispiele des jungen Tobias gelehrt. Um den Hauptgedanken: „Gottvertrauen macht den redlichen Mann nicht zu Schanden“ schaaren sich die Tugenden der Nächstenliebe, der Eltern- und Kindesliebe, der Sittsamkeit und Ehrbarkeit. So eignet sich dieses Buch als Lehrbuch für künftige Hausväter und Hausmütter, welche ein schönes, gottgefälliges Familienleben gründen und den Prüfungen des Lebens muthig entgegengehen wollen.

§. 40.

Nur Ein Element scheint den reinen Lehrinhalt dieses Büchleins trüben zu wollen, nämlich die darin aufgenommenen Ideen von der Wirkung böser Geister. Dass der junge Tobias von dem Engel Raphael, der die Gestalt eines Jünglings angenommen hat,[1]) auf seiner Reise begleitet wird, erhöht die beabsichtigte Wirkung des Ganzen, Gottvertrauen zu lehren, und steht im Einklange mit der sonstigen Engellehre des alten Testamentes; aber wie sollen wir jenen bösen Geist Asmodäus und wie die Mittel, welche zu seiner Abwehr angewendet werden, mit der sonstigen Lehre der Offenbarung von der geistigen Welt vereinen?

Was die Einwirkung dieses Geistes auf die ersten Bräutigame betrifft, so lässt sich darin eine Äusserung derselben Gewalt sehen, welche in der Besessenheit, wie sie im Evangelium vorkommt, hervortritt. Dass die thierische Weise der Eingehung der Ehe zugleich damit getadelt ist, versteht sich von selbst, es ist auch ausdrücklich beigefügt: „Diejenigen, welche sich der Wollust so hingeben, wie Pferd und Maulthier, stellen sich der Macht der Dämonen bloss“ (6, 17.).

Die Mittel, welche der junge Tobias anwenden muss, um den bösen Geist zu vertreiben, sind insofern geistige, als sie im Gehorsame gegen eine höhere Fügung und im Zusammenhange mit keuschen Vorsätzen, Gottvertrauen und Gebet ange-

[1]) Vgl. den Engel der Hagar, des Lot, die Jakobsleiter u. s. w.

wendet werden. Jedoch wollen wir nicht läugnen, dass in den angewendeten Substanzen eine geheimnissvolle Symbolik,[1]) ja vielleicht auch eine Kraft liege, welche zur Bekämpfung des Satans den natürlichen von Gott gesetzten Grund bildet.[2])

Man hat vermuthet, die Idee vom Asmodäus sei aus dem Zendavesta oder doch aus der Parsilehre entlehnt, ja auch der Name stamme dort her. Allein die Sache und der Name ist hebräisch; zwar heisst es im Zendavesta[3]): „Wenn die alte Höllenschlange mit zwei Füssen, dieser unreine Aschmogh sich in einer Menschengestalt findet, — wie viele werden dann mit Hamrid und Pitrid verunreinigt“; allein wir haben keinen hinlänglichen Grund, zu dieser fremden Quelle unsere Zuflucht zu nehmen. Der Name Aschmedai hat im Hebräischen die der Sache entsprechende Bedeutung: „Zerstörer“,[4]) oder das Verwüstende; anderseits sind bereits im zweiten Psalme des vierten Psalmbuches, welcher sich unmittelbar an einen mosaischen anschliesst, nächtliche und am hellen Tage auftretende Verwüstungen so angeführt, dass die Deutung von dämonischen Infestationen nahe liegt.[5])

§. 41.

Es ist manchmal die Meinung geäussert worden, die Geschichte des Tobias sei eine poetische Fiktion. Zu dieser Annahme ist kein hinreichender Grund da. Die Einwendungen, welche man gegen den historischen Charakter der Erzählung machte, beruhen auf Missverständnissen. So wollte man den Verfasser auf einem Anachronismus ertappen, indem er den jungen Tobias zur Zeit der assyrischen Herrschaft nach Rages

[1]) Vgl. Nic. Serarius, commentar. in Tobiam. Mogunt. 1610. S. 80 ff. Der heilige Augustinus findet in dem Fische Christum symbolisirt: Est Christus piscis iste, qui ad Tobiam ascendit. Bekanntlich: *ΙΧΘΥΣ* soviel als: *Ἰησοῦς Χριστὸς θεοῦ υἱὸς σωτήρ.* S. Franz, christl. Denkmal von Autun. Berlin 1840. Vgl. Archiv für theol. Literatur 1842. H. V. S. 388. und die Volksanschauung von den Leidenswerkzeugen im Kopfe des Hechts.

[2]) S. Görres Mystik, IV. Band.

[3]) Zendavesta von Kleuker II. S. 325. Vendidad, Fargad V.

[4]) אַשְׁמְדַאי von הִשְׁמִיד er hat zerstört, הַשְׁמֵד Zerstörung.

[5]) Ps. 91, 5. 6. חץ יעוף יומם, פחד לילה, קטב ישוד צהרים, דבר באפל יהלך, Vulg. a timore nocturno, a sagitta volante in die, a negotio perambulante in tenebris, ab incursu et daemonio meridiano.

reisen lasse, das doch erst von Seleukus Nikator gebaut sei.[1]) Allein dieser König restaurirte die Stadt Rages oder Ragan bloss, nachdem sie wegen des Verfalls der einheimischen Herrschaft gesunken war. Im Zendavesta erscheint sie als uralt.[2]) Dem Schlusse des Buches gemäss schrieb Tobias selbst die Hauptmomente seiner Geschichte auf.[3])

§. 42.

Jedenfalls muss aber eine mehrfache freie Bearbeitung angenommen werden. Der heilige Hieronymus hatte ein chaldäisches Original vor sich, welches er in's Lateinische übersetzte. Diese Übertragung steht in unserer Vulgata. Dieselbe weicht sehr stark von dem griechischen Texte der Septuaginta ab. Die syrische Übersetzung, obwohl aus der griechischen entstanden, hat wieder viele Eigenthümlichkeiten. Andrerseits steht der Tobias der alten Itala wieder für sich da mit manchen Besonderheiten. Ebenso verhält es sich mit der von Seb. Munster (Basel 1542) und in der Londoner Polyglotte herausgegebenen hebräischen Bearbeitung.[4]) Schon im Namen des Tobias finden sich Verschiedenheiten.[5])

In allen Recensionen zeigt sich indess dasselbe schöne Bild häuslicher Tugend und inniger Frömmigkeit.[6])

§. 43.

Das Buch Judith hat mit dem Buche Tobias das gemein, dass es durch Thatsachen lehren will. Doch wird hier der enge Kreis häuslicher Tugenden verlassen und auf die

[1]) Strabo l. XI. mihi p. 504. *'Ράγεια τὸ τοῦ Νικάτορος κτίσμα ὃ ἐκεῖνος μὲν Εὔρωπον ὠνόμασε.*

[2]) Zendav. v. Kleuker II, S. 302. s. Ritter VIII. S. 595. Die gründlichste Untersuchung über Rages — das mittelalterliche und heutige Rei, — hat Quatremere in seinen Noten zu Raschid-ed-din's Geschichte der Mongolen. Paris 1836. B. I. S. 272 ff. angestellt.

[3]) Nach dem griechischen Texte sollten sie Alles aufschreiben; XII. 20.: *γράψατε πάντα τὰ συντελεσθέντα εἰς βιβλίον.*

[4]) Nicht zu verwechseln mit der hebräischen Übersetzung aus dem Griechischen, herausgegeben von P. Fagius in Isny. 1542.

[5]) Vulg. Tobias, d. i. טוביה oder טוביהו, griech. *Τωβίτ,* syr. טובית.

[6]) Besonders beachtenswerth ist die Betrachtung über das geistige Jerusalem. Vulg. c. 13, 11—23. LXX. c. 13, 9—18.

Pflege von religiösnationalen hingewiesen. Ein auffallendes Ereigniss soll die Wahrheit anschaulich machen, dass Israel unantastbar sei, wenn es mit Glaube und Tugend sich Gott zuwende. Das Ereigniss ist folgendes: Der assyrische König Nebukadnezar schickt seinen Feldherrn Holofernes nach dem Westen und Süden, um schwankende Provinzen zu befestigen und drohende Nachbarn zurechtzuweisen. Auch das Judenland wird von assyrischen Truppen bedroht. Das Feindesheer liegt vor der Festung Bethulia, nach deren Eroberung der Eintritt in's Land offen stünde. Die Festung kann sich nicht mehr lange halten. Da wendet sich eine tugendhafte junge Wittwe zu Gott und ersinnt eine schlaue Heldenthat. Sie begibt sich in das Lager der Assyrier, wird dort aufgenommen, erweckt die sinnliche Neigung des Anführers, geht nach einem Gastmahle zu ihm in's Zelt und enthauptet ihn im Rausche. Während am nächsten Morgen das assyrische Heer über die Ermordung des Anführers in der grössten Bestürzung ist, machen die Juden einen Ausfall und verjagen die Assyrier.

§. 44.

Dass in dieser Erzählung sich die trostvolle Wahrheit darstelle, Gottes Schutz sei selbst auf wunderbare Weise für die Israeliten bereit, wenn sie sich aufrichtig zu Gott wenden, wird allgemein anerkannt; bestritten aber wird die historische Wirklichkeit der Erzählung, weil die gröbsten Anachronismen, geographischen Fehler und Unwahrscheinlichkeiten darin vorkommen.

Hinsichtlich der Zeit bildet vorzüglich der Umstand Schwierigkeiten, dass nach einer Klasse von Stellen das Ereigniss vor, einer andern zufolge aber nach dem Exile zu fallen scheint. Indess haben jene Stellen, welche für die Zeit nach dem Exile sprechen, näher betrachtet, kein Gewicht. Die Stelle des griechischen Textes: „Ihr Gotteshaus ist dem Erdboden gleich gemacht worden“ (5, 18.) fehlt im Lateinischen, die unmittelbar aus dem Chaldäischen stammt. Wenn (K. 5, 22. 23.) auch der lateinische Text sagt: „Die meisten von ihnen sind gefangen genommen worden, . . . seit Kurzem aber haben sie sich wieder zu Gott bekehrt und sind auf dieses ganze Bergland gezogen,“ so ist zu berücksichtigen, dass ein Nichtisraelite spricht (der Moabite Achior) und dass die Restauration unter

Ezechias in seinen Augen als Rückkehr aus der Gefangenschaft erscheinen konnte.

Andererseits sprechen die deutlichsten Stellen dafür, dass das Ereigniss in die Zeit vor dem Exile gehöre. Das assyrische Reich besteht noch, Nineveh ist noch nicht zerstört, wir befinden uns also vor 626 v. Chr.

Nur Ein Umstand spricht scheinbar hiegegen. Wie kommt es, dass in der Geschichte der Judith keines israelitischen Königs Erwähnung geschieht, sondern ein hochgebietender Priester von Jerusalem aus Befehle giebt? Die Antwort ist leicht. Wenn das Ereigniss nicht nach 626 v. Chr. fallen kann, weil das assyrische Reich noch besteht, und nicht vor 700, weil Medien bereits mächtig ist, so bieten sich in einer Periode von vierundsiebenzig Jahren zwei Zeiten dar, in welchen kein König in Israel herrschte: erstens bald nach dem Tode des K. Ezechias um 699, als Manasses noch minderjährig war, und später, als letzterer gefangen in Babel weilte.

Wir müssen uns für den ersten Zeitpunkt entscheiden, weil zur Zeit des Ereignisses Assyrien noch sehr stark sein musste. Auf Judiths Heldenthat folgte noch eine sehr lange Zeit der Ruhe für die Juden (Judith 16, 28. 30.). Vorzüglich aber ist zu berücksichtigen, dass der Priester Eljakim, der im Buche Judith die grössten Angelegenheiten des Landes ordnet, dem Namen und Charakter nach übereinstimmt mit dem Priester Eljakim, von welchem Isaias noch vor dem Tode des Ezechias sagt: „Er wird ein Vater sein Jerusalems Bewohnern und dem Hause Juda's, und den Schlüssel des Hauses Davids lege ich auf seine Schultern, er soll öffnen und Niemand schliessen, er soll schliessen und Niemand öffnen“ (Isai. 22, 21 f.). [1])

Die sonstigen Quellen der heiligen Geschichte schweigen freilich von dieser Thatsache; aber wer möchte zweifeln, dass aus der trüben Regierungszeit des Manasses, über welche die Chronik und die Bücher der Könige nur wenige Zeilen haben, Bände wahrer Begebenheiten hätten geschrieben werden können? [2])

[1]) Es ist nicht nöthig, anzunehmen, dass dieser Eljakim gerade Hoherpriester gewesen sei, wie St. Hieronymus und Cyrillus glauben. S. Prideaux, Connex. I. S. 43.

[2]) Die blutigen Kriegsthaten Suleimans, des Prächtigen, bei Moroth im September 1526 sind von den Geschichtschreibern der Sieger, die doch

Es wird weiter eingewendet: Niemand weiss etwas von der Festung Bethulia. Allein man ist auch bisher nicht im Stande gewesen, die Lage von Bitter oder Bether zu bestimmen, welche der Mittelpunkt im Kampfe der Römer gegen den Pseudomessias Bar Kochba war.[1]) Das Ereigniss selbst wird durch die Mangelhaftigkeit unserer geographischen Kenntnisse nicht unsicher. Überdiess lässt sich Bethulia mit Wahrscheinlichkeit nachweisen. Am Nordabhange des Gilboagebirges, nicht weit westlich von Scythopolis zeigen sich bei Beth-Ilfa die Überreste von Beth-Ylua.[2])

Die Zeit der Abfassung unseres Buches lässt sich nicht genau bestimmen, jedenfalls scheint angenommen werden zu müssen, dass es nach dem Exile entstand; Movers ist der Ansicht, es sei im Jahre 105 oder 104 v. Chr. verfasst.[3]) Der heilige Hieronymus hatte ein chaldäisches Original vor sich, durch dessen Übersetzung er im Stande war, manchen Fehler der griechischen Ausgabe zu verbessern. Die chaldäische Recension ist verloren gegangen, wie beim Buche Tobias, die in der Vulgata stehende Übertragung des Hieronymus kann uns dieselbe ersetzen. Die Juden nehmen das Buch Judith so wenig an, wie das Buch Tobias; statt dessen steht in ihrer Bibel das auch von der Kirche anerkannte

§. 45.

Buch Esther,[4]) welches dieselbe Tendenz hat, wie Judith. Es erzählt uns, wie durch die Erhebung einer schönen, from-

sonst mit türkischer Weitschweifigkeit jeden Schritt des Sultans aufzeichnen, mit Stillschweigen übergangen, von den Besiegten aber mit unverdächtiger Treue aufgezeichnet worden. Hammer, Geschichte des osmanischen Reiches. Pesth 1840. II. Bd. S. 56.

[1]) S. Jost, Geschichte der Juden. III. S. 184.

[2]) Griech. Βετ-υλούα. Vgl. Zeitschr. der D. Morgenl. Ges.

[3]) Bonner Zeitschrift. H. XIII. S. 47.

[4]) Esther, „Stern", hiess vor ihrer Erhebung Hadassa הדסה. Dieser Name kann „Myrte" heissen, ist aber wohl nichts anderes, als judaisirte Form des persischen Frauennamens Ἀτόσσα. So hiess die an Darius Hystaspis verehlichte Tochter des Cyrus, Mutter des Xerxes, auf welchen sie vom Harem aus noch wirkte. So auch die Tochter von Artaxerxes II., welche dieser heirathete. Plutarch, Artaxerxes. c. 23. S. 187. Tauchnit. Vielleicht ist der Name identisch mit Ὀδάτις, deren Roman Athenäus

men und klugen jüdischen Jungfrau, Namens Esther, zur Gemahlin des persischen Königs Xerxes ein böser Anschlag des damaligen persischen Staatsministers Haman zur Vertilgung der Juden in dem Grade sei vereitelt worden, dass Haman sammt vielen Feinden der Juden sein böses Vorhaben mit dem Tode habe büssen müssen, während der von ihm verachtete Mardochai, der Pflegevater der Esther, erhöht wurde.

Der aus griechischen Schriftstellern hinlänglich bekannte Charakter des Königs Xerxes dient zur vollständigen Erklärung von manchen auffallenden Erscheinungen in dieser Erzählung. Bekannt ist auch, dass das Harem bei Xerxes viel galt, und welche Bedeutung dorthin gehörige Angelegenheiten bekommen konnten, sieht man an dem Abenteuer des Xerxes mit seiner Schwägerin. Die Absetzung der Königin Vaschti fällt in's dritte Jahr des Xerxes, die Erhebung der Esther in's siebente; zwischen beiden Thatsachen liegt demnach der griechische Feldzug. Dass von diesem in dem Buche keine Erwähnung gemacht wird, darf nicht auffallen, da nicht eine Regierungsgeschichte des Xerxes geschrieben werden wollte.

§. 46.

Die Bestimmung des Buches war ohne Zweifel zunächst eine liturgische. Nach K. 9. Vers 20. hat Mardochai die Geschichte der vereitelten Judenvertilgung unter Xerxes aufgesetzt, um ein Fest zur Erinnerung an diese Thatsache zu gründen; in einem zweiten Sendschreiben mag er wohl Nachträge zu der ersten Darstellung der Begebenheit gemacht haben (9, 29.). Es scheint geraume Zeit gedauert zu haben, bis das Fest ein allgemeines der Juden wurde. Doch schon in der makkabäischen Zeit war es wenigstens in Palästina in allgemeinem Gebrauche.[1]) Zur Zeit des Flavius Josephus wurde es von allen Juden gehalten.[2])

Ohne Zweifel setzte man mit der allgemeinen Einführung

kurz darstellt l. XIII. s. 35. S. 309 ff. p. III. Tauchn., wo die Bemerkung: καὶ ταῖς ἑαυτῶν θυγατράσιν οἱ πολλοὶ τῶν δυναστῶν ὄνομα τίθενται Ὀδάτιν.

[1]) 2 Makk. 15, 37. Vgl. Lightf. zu Joan. 10, 22.

[2]) Antiq. XI. c. 6.

des Festes auch eine bestimmte Form der Erzählung von Esther fest, ohne dass dadurch diese Festaggada schon canonisch war.[1]) Aber auch nach der, wahrscheinlich durch den hohen Rath besorgten, Fixirung des Textes für den liturgischen Gebrauch beim Purimfeste, erhielten sich erweiterte Nachrichten, welche zum Theil in der Septuaginta und Vulgata aufbewahrt sind und die sogenannten deuterocanonischen Bestandtheile des Buches bilden. Alles aber, was jemals bei den Juden unter dem Namen Buch Esther in Umlauf gekommen ist, hat die Bestimmung, den Israeliten mitten in Verachtung und Druck zu stärken, und in ihm die Hoffnung auf endliche glückliche Emancipation wach zu erhalten.

§. 47.

So erklärt sich ein rabbinischer Ausspruch, wonach zur Zeit des Messias alle Festtage und alle Bücher ihren Werth verlieren würden, welche seit Moses eingesetzt und geschrieben worden seien, nur das Purimfest und das Buch Esther würden ewig dauern.[2]) Wenn Ahasverus ein Bild des herrschenden Weltgeistes und Esther ein Bild der wahren Religion ist, so war die Erhebung des Christenthums zur Staatsreligion die Erfüllung eines Theiles unseres Buches. In wiefern diese Erhebung zum Triumphe der Religion immer noch unvollkommen ist, kann auch der Christ sich mit dem Juden vereinigen und die wahre Geltung des Buches Esther bei der Ankunft Christi am Ende der Zeiten erwarten. Die lehrende Kirche, durch Mardochai gesinnbildet, sitzt noch verachtet vor der Pforte des Weltgeistes, wie Mardochai vor dem Ahasverus. Dagegen mag der Christ sich mit dem Juden nicht vereinigen, wenn dieser einen blutigen Triumph seines Glaubens, nach dem Vorbilde der Rache der persischen Juden an ihren Feinden, erwartet. Jedenfalls ist dem Juden das Purimfest[3]) jener Tag, an welchem er die Ausführung Israels aus dem

[1]) אגדא oder הגדה ist im jüd. Sprachgebrauch ungefähr soviel, als bei uns „Legende“.

[2]) Vgl. 9, 28. Isti sunt dies quos nulla unquam delebit oblivio. Megillah, f. 2. a. f. 5. a. f. 17. a.

[3]) פורים, Loose, Esth. 9, 24. ימי פורים, Tage der Loose; *Μαρδοχαϊκὴ ἡμέρα*, 2 Makk. 15, 36. Jos. Fl. Ant. l. XI. c. 6. §. 13.

Joche der Völker hofft, wie das Pascha ihm die Erinnerung an eine geschehene Emancipation ist. Allerdings ist jenes Fest zu einer Art Carneval ausgeartet,[1]) aber immerhin ist es der Gedanke der Freiheit und des einstigen Triumphes seiner Sache, was den Juden dabei begeistert. Doch trotz aller rabbinischen Lobpreisung des Buches Esther stehen uns zwei Bücher, welche ebenfalls Siege der Juden über ihre Feinde berichten, viel näher, nämlich die

§. 48.

Bücher der Makkabäer. Das erste und zweite[2]) beschäftigt sich mit der Schilderung der Kämpfe, welche die palästinensischen Juden im zweiten Jahrhundert vor Christus gegen die tyrannischen Eingriffe mehrerer Seleuciden, unter welchen Antiochus Epiphanes am meisten hervortritt, in der Art glücklich führten, dass sie ihre Selbstständigkeit behaupteten. Der Name: Bücher der Makkabäer kommt daher, weil an der Spitze der jüdischen Religions- und Vaterlandsvertheidiger Judas, mit dem Beinamen Makkabi, erscheint;[3]) geeigneter wäre die Benennung: Bücher der Hasmonäer, indem die Familie der Hasmonäer den Kampf gegen die syrischen Übergriffe anfing, fortführte und vollendete.[4]) Jedes dieser Bücher ist ein

[1]) Es fällt auf den 14. Adar, also ungefähr in unsern Februar. Nach Scheeloth de Rab Achai mihi c. ק״ט sagte Robho (רבא): „Am Purimfeste muss man in dem Grade essen, trinken und lustig sein, dass man nicht mehr unterscheiden kann zwischen pereat Haman! (ארור המן) und vivat Mardochaeus! (מרדכי).“ Wie wenig Gott eine Berauschung an diesem Tage missfalle, wird aus folgender Begebenheit daselbst anschaulich gemacht: „Rab und R. Sira bewirtheten sich am Purimfeste. Da stand Rab (im Rausche) auf und schlachtete den R. Sira; erflehte aber auch wieder Barmherzigkeit über denselben, so dass dieser wieder zum Leben kam.“

[2]) Über das dritte und vierte anderswo.

[3]) Die Rabbinen schreiben מכבי. Demnach möchte die Erklärung: „Hämmerer“ von מקב, Hammer (cf. Carl Martell), unzulässig sein. Aber eben so unzulässig ist die Annahme, dass מכ״בי eine Abbreviatur für: „Matthithja Kohen Ben Johanan“ sei, denn Makkabi muss ein besonderer Beiname des Judas sein. Das arabische מַנְכַּב, „Schulter“, „Volksretter“, erklärt den Namen am einfachsten. Allerdings bleibt dabei schwierig, dass eben ein fremdes Wort zu Hülfe genommen werden muss.

[4]) Mattathias, der Vater der Haupthelden des Kampfes gegen die

selbstständiges Werk; keineswegs ist das erste der Anfang, das zweite der Schluss. Das zweite umfasst einen Zeitraum von vierzehn, das erste einen Zeitraum von vierzig Jahren; beide beginnen ungefähr mit derselben Zeit, das zweite genau mit der unter Seleukus Nikator im Jahre 176 v. Chr. intendirten Beraubung des Tempels; der Schluss des zweiten fällt auf das Jahr 161, der des ersten auf 135 v. Chr. Von 176 bis 161 stehen die beiden Bücher zur Ergänzung und als Doppelberichte neben einander, von da an kann das erste als Fortsetzung des zweiten betrachtet werden (1 Makk. 9—16.).

Dagegen sind dem zweiten Buche der Makkabäer zwei Briefe vorgesetzt, wovon der eine, umfassendere, viel später fällt, als jene Epoche, mit welcher das erste Buch schliesst, nämlich in's Jahr 188 aer. Sel., d. i. 123 v. Chr. (K. 1, 10. — 2, 18.). Etwas früher mag der davorstehende (K. 1, 1—9.) kürzere geschrieben sein; doch nicht vor 142 v. Chr., denn die Schreiber desselben sagen, in dem genannten Jahre hätten sie bereits einmal an die egyptischen Brüder geschrieben. Wir wollen jeden der genannten Theile eigens in's Auge fassen: 1) Die dem zweiten Buche vorgesetzten Briefe, 2) das zweite Buch, 3) das erste Buch.

§. 49.

Der erste von den zwei dem zweiten Buche der Makkabäer vorgesetzten Briefen ist so kurz (2 Makk. 1, 1—9.), dass aus seinem Inhalte wenige Folgerungen genommen werden können, ausser der bereits berührten Zeitbestimmung. Umfangreicher ist der zweite, welcher K. 1, 10. beginnt und sich über die Hälfte des folgenden Kapitels fortsetzt. Er hat einen ähnlichen Zweck, wie der erste, nämlich die egyptischen Juden zur Haltung der in Palästina eingeführten Tempelweihe aufzufordern. Er ist, wie bemerkt, im Jahre 188 der sel. Ära, d. i. 123 v. Chr. geschrieben (1, 10.). Ehe den

Syrier, war der Sohn des Johannes, dieser der Sohn Simeons. 1 Makk. 2, 1. Der Vater dieses Simeon führte den Namen „Haschmanai". Antiq. XII. c. 6. §. 1. *Ματταθίας υἱὸς Ἰωάννου, τοῦ Συμεῶνος τοῦ Ἀσαμωναίου ἱερεὺς ἐξ ἐφημερίας Ἰωάριβος.* Davon heisst das ganze Geschlecht *Ἀσαμωναῖοι, Ἀσααμωναῖοι,* בית חשמונאי, Targum 1 Sam. 2, 4. בני חשמונאים Seder ha dor. f. מ״.

egyptischen Juden mitgetheilt wird, wie Judas Makkabäus den Tempel hergestellt habe (2, 16.), wird auf solche Veranstaltungen des Nehemias und Jeremias zurückgeblickt (1, 18. — 2, 8.), welche dem Tempel Glanz und Heiligkeit verliehen. Auch an die Tempelweihe Salomoh's wird erinnert (2, 12.). In diesen historischen Rückweisen auf die Vergangenheit kommen einige Notizen vor, welche für mährchenhafte Sagen erklärt wurden. Dahin gehört besonders die Nachricht von der Herstellung des heiligen Feuers durch Nehemias. Es wird eingewendet, die rabbinische Tradition wisse nichts vom heiligen Feuer im zweiten Tempel.[1])

Eine für die vorliegende Frage unbeachtet gebliebene Stelle des Targum Schir entkräftet diesen Einwurf: „Gott führte sie aus dem Exile herauf durch Cyrus, Esra, Nehemia und Serubabel und sie erbauten das Heiligthum und Er sendete Feuer vom Himmel und nahm das Opfer mit Wohlgefallen an" (Cant. 4, 1.). Wenn nun die Frage entsteht, wie diese Tradition der Juden vom Vorhandensein des heiligen Feuers im Tempel mit der andern vom Fehlen desselben könne vereinigt werden, so tritt die Erzählung unsers Briefes ausgleichend in die Mitte und sagt uns, dass auf das Einweihungsopfer des zweiten Tempels das Feuer nicht so unmittelbar aus der Wolkenregion, gleichsam vom Himmel gekommen sei, wie das bei der Einweihung der mosaischen Stiftshütte (Lev. 9, 24. Vgl. 6, 9. 12 f.) und des salomonischen Tempels der Fall war (2 Chron. 7, 1.), sondern dass dieses Feuer in anderer Weise wunderbar sich mitgetheilt habe. — Ein anderer Einwurf wird aus (K. 1, 10.) dem Umstande entwickelt, dass sich im Jahre 123 v. Chr. ein Judas als Urheber des Briefes an die egyptischen Juden bezeichnet. Judas Makkabäus sei ja über ein Menschenalter früher schon todt. Hierauf ist einfach zu erwidern, dass der hier genannte Judas keineswegs Judas Makkabäus sein muss. Durch die Zusammenstellung mit dem Hohenrathe erscheint dieser Judas allerdings als ein höchst einflussreicher Mann, ein solcher kann

[1]) Bertheau: Notandum est, Rabbinos hanc miraculosam ignis inventionem nescire, omnes inter se consentientes templum alterum igne sacro et arca quam dicunt foederis, caruisse.

aber Juda ben Tabbai[1]) gewesen sein; ob der jüdische Erzieher des Ptolemäus (Physkon oder Lathurus), an welchen der Brief adressirt ist, identisch sei mit dem Philosophen Aristobul, kann nicht bestimmt werden. Der Zeit nach wäre es möglich.

§. 50.

Die grösste Schwierigkeit, welche unser Brief darbietet, liegt in der ihm voranstehenden kurzen Notiz über den schrecklichen Untergang eines Königs Antiochus bei einer Expedition in Persien. Nach der nähern Bezeichnung kann es wohl der bekannte Judenfeind Antiochus Epiphanes sein, wovon der Brief redet. Nun scheint aber zwischen der hier gegebenen Nachricht über die Todesart dieses Königs und zwei anderen, wovon die eine im ersten, die andere im zweiten Buche der Makkabäer vorkommt, ein Widerspruch obzuwalten. Wie lässt sich dieser lösen? Mir scheint, auf folgende Art: a) 1 Makk. 6, 1 ff. wird berichtet, Antiochus habe in der Stadt Elymais in Persien einen Tempelschatz holen wollen, die Eingebornen hätten aber wider ihn gekämpft und er habe traurig abziehen müssen und sei auf dem Rückzuge gestorben. b) 2 Makk. 9, 1. nennt uns den Ort der intendirten und durch Gegenwehr verhinderten Plünderung genauer Persepolis und belehrt uns, der Rückzug habe über Ekbatana Statt gefunden. c) Unsere Stelle 2 Makk. 1, 14. giebt uns einen Begriff, wie die Priester ihr Heiligthum geschützt hätten. Hienach wäre ein Feldherr, den Antiochus bei sich hatte, an der Seite des Königs getödtet worden. — Vielleicht ist aber ein anderer Antiochus gemeint. Der grosse König, gegen welchen die Juden glücklich gekämpft haben (2 Makk. 1, 11.), hat vom persischen Reiche aus solche Stämme aufgeboten, welche einst Jerusalem zerstört haben (ebend. Vers 12.). Das weist auf den König der Parther hin. Unter der Regierung Hyrkans hatte Jerusalem und überhaupt ganz Westasien nicht weniger von den Parthern zu fürchten, als einst von den Chaldäern. In Vereinigung mit Antiochus Sidetes unternahm Johannes Hyrkan einen Feldzug gegen die Parther und letztere wurden in drei

[1]) יהודה בן טבאי s. Wolff. bibl. hebr. II. S. 839.

Schlachten überwunden. Hyrkanus zog hierauf nach Judäa zurück. Unterdessen wurde Antiochus in Persien angegriffen, und verlor die frühern Vortheile. Das Unglück des Antiochus konnte die Stärke der Parther beweisen und zeigen, welches Glück es sei, dass durch die ersten siegreichen Unternehmungen Hyrkans dieses Volk von Jerusalem ferngehalten werde. Vom Tode des Antiochus selbst[1]) ist nicht die Rede in unserem Briefe; sondern nur von der Tödtung eines Generals desselben durch die Priester der Nanäa.

§. 51.

An diesen Brief schliesst sich das zweite Buch selbst weit inniger an, als Manche geglaubt haben. Der Auszug aus Jasons Makkabäergeschichte wird (K. 2, 20 f.) so eingeleitet, dass er nur als Darstellung dessen erscheint, was Judas Makkabäus für den Tempel that (10, 1 ff.). Sobald die Wiederherstellung des Opfercultus in Jerusalem durch Judas berichtet ist (12, 43.), bricht die Geschichte ab. Das Buch schliesst mit der Bemerkung, dass der Sieg über Nikanor Veranlassung geworden sei, dem Purimfeste, welches auf den 14. Adar falle, einen eigenen Festtag zur Feier der Überwindung Nikanors beizufügen (15, 36.). Durch den engen Zusammenhang mit dem voranstehenden Briefe kann das zweite Buch der Makkabäer mit Wahrscheinlichkeit als Produkt der gleichen Zeit angenommen werden. In der Bemerkung (12, 43.), dass Judas Makkabäus durch Anordnung eines Opfers für die Gefallenen seinen richtigen Glauben hinsichtlich der Auferstehung der Todten zu erkennen gegeben habe, lässt sich ein Gegensatz gegen die Sadducäer wahrnehmen. Übrigens ist das zweite Buch der Makkabäer, sowie die ihm voranstehenden Briefe schon ursprünglich griechisch verfasst; auch das zu Grunde gelegte Werk von Jason aus Cyrene scheint in dieser Sprache geschrieben gewesen zu sein.

§. 52.

Das erste Buch der Makkabäer war ursprünglich hebräisch oder aramäisch verfasst. Origenes hat uns den

[1]) Jos. Ant. XIII. c. 8. §. 4.

hebräischen Titel aufbewahrt, freilich so geschrieben, dass es schwer ist, die ursprüngliche Form zu entdecken.[1]) Der heilige Hieronymus sah noch die hebräische Urschrift, uns ist sie verloren gegangen, wir müssen uns mit der griechischen und der daraus entstandenen lateinischen Übersetzung begnügen. An einigen Stellen ist es sehr fühlbar, dass wir eine Übersetzung aus dem Hebräischen vor uns haben.[2]) Zu bemerken ist auch, dass jedes der beiden Bücher der Makkabäer die seleucidische Ära auf verschiedene Art berechnet, nach dem ersten fängt diese Zeitrechnung im Frühling 312, nach dem zweiten im Herbste 311 an.[3]) Die hauptsächlichsten Schwierigkeiten in beiden Büchern sind bereits vor hundert Jahren durch Erasmus Fröhlich[4]) und einen Ungenannten beleuchtet worden.[5]) Doch bedarf eine merkwürdige und vielfältig angefochtene Stelle einer neuen Erörterung.

§. 53.

Zu den störendsten Erscheinungen in dem ersten Buche der Makkabäer wurde nämlich von jeher die darin vorkommende Behauptung gerechnet, dass die Spartaner mit den Juden von Abraham herstammen. Diese Behauptung bleibt nach allen angestellten Forschungen unerwiesen, oder vielmehr irrig. Allein diess kann der Authorität des Buches selbst keinen Eintrag thun, da sie in dem Briefe des spartanischen Königs Areus an den jüdischen Hohenpriester Onias vorkommt. Der Irrthum fällt lediglich auf diesen König zurück. Dagegen ist zu erklären, wie wir den König von Sparta in der Lage denken können, an den Hohenpriester der Juden auf solche Art zu schreiben. Da die klassischen Schriftsteller sehr wenig Notiz vom Judenvolke nehmen, so ist man gewohnt, sich die

[1]) *Σαρβὴθ Σαρβανὲ ἔλ,* · שרבת שרבני חיל, Geschichte des Führers der Heroen, oder שרביט סרבני אל, die Geissel der Empörer gegen Gott. Vgl. מגלת אנטיאוכוס bei Bartolocci bibl. rabb. t. I. p. 383.

[2]) 6, 1. *πόλις,* מדינה· 8, 8. *Μηδεία* nach Jahn Verwechselung von מזי und מדי· S. Trendelenburg im Repert. f. bibl. und morgenl. Literatur. Thl. XV. S. 58.

[3]) Ideler, Handb. d. Chronol. I. S. 533. מנין שטרות·

[4]) Annales regum Syriae. Vindob. 1744.

[5]) Authoritas utriusque libri Maccabaeorum canonico-historica adserta. Viennae. 1749. Vgl. auch Welte's Einl. zu den deutero-canon. Büchern.

Juden bis zur Entstehung des Christenthums ganz ausserhalb des Gesichtskreises der Griechen zu denken, und ist dann allerdings darüber befremdet, einen König von Sparta im Briefwechsel mit dem jüdischen Hohenpriester zu finden. Diese Sache wird aber sogleich weniger auffallend, wenn man an die Judencolonien in Griechenland denkt, welche oben aufgezählt wurden. Insbesondere ist daran zu erinnern, dass auch in Sparta eine Judengemeinde war, von deren Existenz wir bereits um 150 v. Chr. ein bestimmtes Zeugniss sahen (1 Makk. 15.). Ja nach einer wichtigen Stelle des Propheten Obadiah lebten bald nach der Zerstörung Jerusalems durch die Chaldäer Juden in Sparta und zwar in solcher Anzahl, dass sie „Exulantenschaft" genannt werden.[1]) Damit ist hinlänglich erklärt, wie es einem Könige der Spartaner einfallen konnte, nicht bloss an den Hohenpriester der Juden zu schreiben, sondern ihm auch das Compliment zu machen, dass die Spartaner sich schmeicheln, ebenfalls von Abraham herzustammen.[2]) Wir sehen denselben König Areus zur Zeit, da Sparta von Pyrrhus bis auf's Äusserste bedrängt war, einen Zug nach Kreta unternehmen, um den Bewohnern von Gortyna — der kretischen Judenstadt — beizustehen, welche gegen andere Bewohner Kreta's Krieg führten.[3]) Areus braucht darum noch kein Proselyt des Judenthums gewesen zu sein, wenn er durch die ihm nahe stehenden Juden sich bewegen liess, an ihr Oberhaupt in Palästina zu schreiben. Ohnehin musste seine politische Stellung ihm rathsam machen, mit den Freunden des Ptolemäus Philadelphus auch freundlich zu sein.[4])

[1]) Obad. Vers 20. גלות ירושלם אשר בספרד. Unter allen Ortsnamen, die man im Osten und Westen suchte, stimmt keiner so ungezwungen und vollkommen mit S'parad zusammen, wie Sparta. Aus welchem Grunde die Rabbinen (bereits im Targum) den Namen S'parad auf Spanien anwendeten, weiss ich nicht.

[2]) Man muss mit dem Könige Areus gewiss zufrieden sein, wenn er sich so gut auf Verbindung jüdischer und hellenischer Genealogieen verstand, wie der Geschichtschreiber Tacitus. S. die nächste Note.

[3]) 1 Makk. 15, 23.: *εἰς Γόρτυναν*. Tacitus wäre wohl nicht auf den verkehrten Einfall gekommen, den Namen der Juden vom Berge Ida auf Kreta herzuleiten (Hist. V, 2.), wenn nicht die Juden auf Kreta zahlreich gewesen wären.

[4]) J. C. F. Manso, Sparta. III. Bd. 1. Thl. 1805. S. 255. Diess geschah i. J. 272 v. Chr. (127, 1. Olymp.) Ebend. III. Bd. 2. Thl. S. 295.

§. 54.

An diese Bücher aus der Mitte der griechischen Periode der Geschichte Israels lassen sich zwei Werke anreihen, welche zwar ihren Hauptbestandtheilen nach schon unter Artaxerxes II., also in der Mitte der persischen Periode verfasst sind, aber doch noch spätere Zusätze aufgenommen haben, welche dem Beginne des griechischen Einflusses unter Alexander dem Grossen gleichzeitig sind, nämlich die Bücher der Chronik und das Buch Esra mit dem Buche Nehemia.

§. 55.

Die Chronik[1]) führt die Geschichte Israels von David bis auf Cyrus herab. Die Zeit vor David ist lediglich durch Geschlechtsregister dargestellt, welche die ersten neun Kapitel füllen. Diese Register spielen überhaupt in diesem Geschichtswerke, wie in den folgenden Büchern Esra und Nehemia, eine bedeutende Rolle. Die Hervorhebung derartiger Urkunden entspricht ganz der Zeit des Wiederaufbaues Jerusalems und des jüdischen Staates. Es handelte sich damals ganz vorzüglich darum, den historischen Zusammenhang der nachexilischen Israeliten mit dem Alterthume festzuhalten; besonders bei dem priesterlichen und königlichen Geschlechte. Eine zweite Eigenthümlichkeit, welche in der Chronik (wie im Buche Esra und Nehemia) sehr stark hervortritt, besteht in der Bevorzugung solcher Thatsachen, welche sich auf den mosaischen Cultus beziehen. Mit der grössten Ausführlichkeit wird geschildert, was David für den Gottesdienst that; umständlich wird erzählt, wie die beiden Könige Ezechias und Josias den davidischen Eifer für den Cultus erneuerten. Auch diese Eigenheit der Chronik entspricht den Bedürfnissen der Zeit des Exilabschlusses. Der Gottesdienst am Tempel musste ein Einigungsmittel der zerstreuten Juden werden, er musste sie auffordern, das

Plutarch, Pyrrhus c. 27. ed. Tauchn. t. 4. S. 110.: *ὅ τ' Ἔρευς οὐκ ἐτύγχανε παρών, ἀλλ' ἐν Κρήτῃ Γορτυνίοις πολεμουμένοις βοηθῶν.* Areus starb 266 v. Chr. bei Corinth im Kriege gegen Antigonus Gonnatas. Manso III. 2. S. 295.

[1]) Im Hebr. heisst die Chronik דִּבְרֵי הַיָּמִים. Die LXX nennen das Werk *παραλειπόμενα*, d. i. „Überreste“ oder Ausgelassenes. Der Name Chronik ist vom heiligen Hieronymus eingeführt.

Land der Väter wieder aufzusuchen und diesem zu lieb selbst sehr gemächliche Verhältnisse im Exile aufzugeben.

§. 56.

Der Verfasser der Chronik, den wir nach dem eben Gesagten jedenfalls in die Zeit nach dem Exile setzen müssen, ist ohne Zweifel Esra. Wie Samuel nach einer Zeit des Verfalles die historischen Erinnerungen der Vergangenheit sammelt und dem neuen Geschlechte zur Belehrung übergiebt, so geziemt es sich für Esra, die Ära des zweiten Tempels mit Erinnerungen an das Alterthum zu eröffnen. Ihn erkennt die Synagoge als Verfasser an;[1]) ihm muss jeder Bibelleser die Chronik zuzuschreiben geneigt sein, wenn er auf die Übereinstimmung achtet, welche zwischen dem Buche Esra's und der Chronik hinsichtlich des Gebrauches einzelner eigenthümlicher Wörter und Phrasen herrscht,[2]) das beiderseitige Vorkommen der Hervorhebung von Genealogieen und Cultussachen nicht zu erwähnen, da sich dieses aus der Entstehung beider Bücher in derselben Zeit hinlänglich erklärt. Die Gleichzeitigkeit der Abfassung der Chronik und des Nehemias ist jedenfalls von sichern Daten bezeugt. So ist z. B. bei Nehem. 11, 19. und 12, 25. von levitischen Thorhütern die Rede, welche namentlich angeführt werden. Es wird die Bemerkung beigefügt, dass sie zur Zeit Jojakims (des Hohenpriesters) und Esra's und Nehemias gedient haben. Da nun 1 Chr. 9, 17. die nämlichen Leviten als Thorhüter genannt werden mit der Notiz, dass sie bis jetzt dienen, so stellt sich der Verfasser der Chronik als Zeitgenosse des Nehemias dar.

§. 57.

Vergleicht man die Chronik mit den entsprechenden Berichten der Bücher Samuels und der Könige, so zeigt sich eine mannigfache Verschiedenheit. Dieselben Namen werden öfters verschieden geschrieben, Zahlen weichen ab, manches Dunkle ist deutlicher ausgedrückt u. s. w. Auch in dogmatischer

[1]) Baba bathra f. 15. Mit besonderer Hinweisung auf die Genealogieen.

[2]) S. Movers, critische Untersuchungen über die biblische Chronik. Bonn 1834. S. 18 ff. Dieses Werk dient überhaupt zur nähern Beurtheilung der Chronik und der Bücher der Könige.

Hinsicht zeigen sich Änderungen, so z. B. wenn statt 2 Sam. 24, 1.: „Der Zorn Jahu's entbrannte," gesagt wird: „Der Satan stand auf wider Israel," 1 Chr. 21, 1.; doch nirgends lassen sich jene unversöhnlichen Widersprüche nachweisen, welche Einige wollten gefunden haben.[1]) Dass dem Verfasser der Chronik unsere Bücher Samuels und der Könige vorlagen, ist wahrscheinlich, jedenfalls hatte er aber auch zu Originalquellen Zutritt, welche uns verloren gegangen sind.

§. 58.

Die beiden Bücher Esra und Nehemia bilden die Fortsetzung der Chronik, alle drei Werke sind ein Ganzes, dem äussern Zusammenhang, wie der Tendenz, Anlage und Sprache nach.[2]) Das Buch Esra zerfällt in zwei Theile. Der erste (K. 1—6.) fährt da fort, wo die Chronik stehen geblieben ist, von Cyrus bis zum sechsten Jahre des Darius (Nothus). Der zweite Theil (K. 7—10.) berichtet die Zurückkehr einer zweiten Emigrantencolonie unter Esra und schildert die Bemühungen dieses Priesters für Reinerhaltung der israelitischen Abstammung durch Verpönung der gemischten Ehen. Das Buch Nehemia erzählt, wie Nehemias, Mundschenk des Königs Artaxerxes, nach Jerusalem gekommen sei und dort an der Vollendung der Stadt, namentlich durch Herstellung von Mauern, gearbeitet habe und wie die von den Feinden Israels herrührenden Hemmungen sammt den innern Störungen unschädlich gemacht worden seien (1—6.). Alsdann wird ein Verzeichniss von Heimgekehrten (7, 6—63.) mitgetheilt und die von Esra und Nehemia geleitete Feier eines Laubhüttenfestes geschildert. Nach dem Busstage folgt dann eine feierliche Neubeschwörung des mosaischen Gesetzes (bis 10, 39.). K. 11. u. 12. sind eine Art von Buch Josue nach dem Exile, indem sie von der Austheilung und Besitznahme des Landes urkundlichen Bericht erstatten.

Endlich K. 13. erzählt uns, wie Nehemias bei seiner zweiten Anwesenheit in Jerusalem Missbräuche hinsichtlich des Cultus und der Ehe auszurotten gesucht habe.[3])

[1]) S. das Nähere bei Movers. Keil, apologetischer Versuch über die Bücher der Chronik.

[2]) Movers, über die Chronik. S. 14 u. s. w.

[3]) Vgl. oben S. 405 ff.

§. 59.

Die Juden schreiben das Buch Esra eben dem Esra zu, von welchem es den Namen hat und nichts widerspricht dieser Angabe. Dass im ersten Theile sich deutlich zwei Urkunden (K. 2. und 4, 8. — 6, 18.) unterscheiden lassen, von welchen die letztere chaldäisch ist, zeugt nicht gegen jene Annahme, indem dieser Theil die Zeit vor Esra behandelt, für welche Esra Urkunden benützt haben muss. Dieser erste Theil hängt mit dem zweiten durch die Einleitungsformel (K. 7, 1.) zusammen und hier spricht Esra theilweise in der ersten Person (7, 27. — 9, 15.). Auch in diesem Theile, welcher die dem Esra gleichzeitige Geschichte behandelt, ist ein chaldäisches Dokument eingeschaltet (7, 12—26.).

§. 60.

Das Buch Nehemia wird von der Synagoge ebenfalls demjenigen, dessen Namen es führt, zugeschrieben. Wir haben auch in der That keinen Grund, daran zu zweifeln, dass dasselbe, wenigstens der Hauptsache nach, wirklich vom Wiederhersteller Jerusalems stamme. Der Verfasser redet an mehreren Stellen in der ersten Person unter solchen Umständen, dass man sieht, derselbe will für Nehemias angesehen sein, und diese Stellen hängen mit den andern Theilen eng zusammen. Bei der nahen Berührung zwischen Nehemias und Esra ist die Mitbetheiligung des letztern an einzelnen Abschnitten sehr wahrscheinlich. Übrigens sind wir zu der Annahme genöthigt, dass ein späterer Schriftsteller die von Esra und Nehemia stammenden Aufzeichnungen überarbeitet oder vermehrt habe.[1]) In den Priestergenealogieen sind Personen aufgeführt, welche mit Alexander dem Grossen gleichzeitig sind (Nehem. 12, 27.). Ebendort wird von der Zeit des Nehemias als von einer vergangenen gesprochen (12, 26.).

Es ist mir daher wahrscheinlich, dass aus den Memoiren des Nehemias, vielleicht aus den 2 Makk. 2, 13. erwähnten, um 330 v. Chr. ein Auszug gemacht und mit einzelnen Be-

[1]) Vgl. Calmet, prolegom. in II. lib. Esdrae, ed. Wirceburg. 1791. S. 900.

merkungen versehen worden sei und dass uns dieser Auszug im Buche Nehemias vorliege.

Da ferner die Chronik, Esra und Nehemia Ein Werk bilden, so ist dem Epitomator des Nehemias wohl auch die Redaktion dieser Werke des Esra zuzuschreiben.[1])

Das möge genügen, um die geistige Thätigkeit zu beurtheilen, welche von dem Ende der Perserherrschaft an bis über die makkabäischen Zeiten herab in Babylon und Palästina unter den Juden durch Schriftwerke beurkundet ist. Wir verfolgen den Faden der äussern Ereignisse von Pompejus an weiter und schicken eine genealogische Übersicht der herodischen Familiengeschichte voran.

[1]) Vgl. die Abkürzungsformeln כנמא, כְּעֶת u. s. w.

§. 61.

Familie Herodes des Grossen.

1) Antipas oder Antipater, Fürst von Idumäa, vermählt mit Cypros.

- Phasael. Im Partherkrieg getödtet.
- **2) Herodes** der Grosse, vermählt mit vielen Frauen, namentlich mit:
 - Dorite.
 - Sohn: Antipater. Herodes lässt ihn 5 Tage vor seinem eigenen Tode tödten.
 - Mariamne (Hasmonäerin).
 - Alexander und Aristobul, beide auf Befehl des Herodes getödtet.
 - (Söhne des Aristobul:)
 - **4) Agrippa**, od. Herodes II.,
 - **5) Agrippa** der Jüngere.
 - Berenike.
 - Drusilla.
 - Herodes, König von Chalcis.
 - Aristobul mit der Wittwe Salome vermählt.
 - Herodias.
 - Mariamne, Tochter des Hohenpriesters Simon.
 - Herodes Philipp. (I.), vermählt mit Herodias.
 - Salome. Heirathet zuerst Philippus, den Sohn der Malthace dann Aristobul, den Neffen von Herodes Agrippa d. Ält.
 - Malthace.
 - **3. a) Archelaus.** Regiert über Judäa, Samaria und Idumäa.
 - **-3. b) Philippus (II.).** Regiert über Batan., Trach., Itur., Auranit. Mit Salome vermählt. Kinderlos.
 - Cleopatra.
 - Herodes **3. c) Antipas.** Regiert über Galiläa und Peräa. Nimmt seinem Stiefbruder Philippus die Herodias ab.
- Joseph.
- Pheroras.
- Salome.

E. Gründung der idumäisch-römischen Herrschaft in Palästina. Der Weltfriede.

§. 62.

Mit dem Siege des Pompejus über Aristobul ist der politische Zustand Palästina's für ein ganzes Jahrhundert, nämlich bis zur Zerstörung Jerusalems, entschieden. Die Elemente, welche unmittelbar nach jenem Siege die Regierung des Judenvolkes bilden, bleiben bis zum Ende des jüdischen Staates. Über Allem steht die Macht der Römer, bald näher, bald ferner einwirkend; das Synedrium mit dem Hohenpriester behält formell seine Rechte,[1] ist aber in allen wichtigen Fragen politisch unmächtig; zwischen beiden Gewalten steht die idumäische Familie Antipaters, welche durch dessen Sohn Herodes auf drei Menschenalter die Leitung der öffentlichen Angelegenheiten der Nation übernimmt. Die Rolle, welche diese Familie als Bindeglied zwischen der römischen Macht und den einheimischen Gewalten und Rechten spielt, erhält durch die welthistorische Bedeutung jenes Jahrhunderts selber eine hohe Wichtigkeit. Wir wollen zunächst zwei Generationen dieses Hauses überblicken, die Zeit des Herodes und die seiner Söhne, Archelaus, Herodes Antipas und Philippus (II.), deren Wirksamkeit einige Jahre über die Himmelfahrt des Herrn hinausreicht.

§. 63.

Um die Art, wie Herodes sich in Palästina unentbehrlich machte, gehörig würdigen zu können, müssen wir auf die Ereignisse nach Pompejus Abzug aus Palästina und auf Antipaters, des Vaters von Herodes, schlaue Unternehmungen zurückblicken.

Bald nach dem Abzuge des Pompejus erweckte der kräftige Alexander, Sohn des gefangenen Aristobul, Unruhen;[2] der Statthalter Gabinius hatte grosse Mühe, ihn in der Schlacht am Tabor (55) zu bändigen, da auch sein Vater Aristobul und

[1]) Doch zur Zeit des Beginnes des öffentlichen Lehramtes Christi wird dem Synedrium die Gewalt über Leben und Tod genommen.

[2]) S. die genealogische Übersicht. S. 453.

sein Bruder Antigonus, ihrer Haft in Rom entsprungen, nach Judäa gekommen waren. Darauf ward es ruhig.

Aber die Stille, welche hierauf im Lande herrschte, war nachtheiliger, als die vorhergegangene Kriegsunruhe; denn zuerst saugte Gabinius, an den sich Antipater durchaus anschliessen musste, das Land aus. Als dieser abgerufen worden war, machte er dem Triumvir Crassus Platz, der nach Jerusalem kam, um ausser der Contribution, die ihm gegeben wurde, noch gegen zehn Millionen Thaler nach unserm Gelde aus dem Tempelschatz zu rauben (54.).

§. 64.

Unter Cäsars Einfluss spann die idumäische Politik ihr kostspieliges Gewebe fort. Da die Familie des Aristobul von Pompejus verfolgt worden war, so war es natürlich, dass Cäsar sie schützte, als er mit diesem in Streit gerieth. Doch hätte ihr die Gunst Cäsars wenig geholfen, wenn ihr nicht der König Ptolemäus von Chalcis in Cöle-Syrien an seinem Hofe eine Zufluchtsstätte gewährt hätte.[1]) Denn kaum war Cäsar siegreich im Orient, so wusste der schlaue Antipater sich bei ihm einzuschmeicheln, indem er den Hohenpriester Hyrkan veranlasste, die egyptischen Juden für Cäsar zu bearbeiten, auch selbst mit einem kleinen Heere dem Cäsar zu Hülfe kam. Zwar wendete sich auch Antigonus, der noch übrige Sohn des Aristobul, an den siegreichen Cäsar, aber Antipater behielt die Oberhand; seine Verdienste wurden in Alexandria auf eine eherne Säule gegraben, er erhielt den Titel eines Procurators (*ἐπίτροπος*) von Judäa und wurde zum römischen Bürger ernannt.

Wichtiger war es, dass Hyrkan als Hoherpriester bestätigt und ihm die Erlaubniss zum Wiederaufbau der seit Pompejus Anwesenheit zerstörten Mauern von Jerusalem gegeben wurde (44.). Antipater machte sogleich von dieser letztern Erlaubniss Gebrauch und erschien so als Retter der Juden.

[1]) Die verwittwete Gemahlin des um 49 ermordeten Aristobul hatte ausser dem Sohne Antigonus Töchter, darunter die schöne Alexandra, welche zuerst den Philippio, Prinzen von Chalcis, heirathete. Der Vater tödtete seinen Sohn, um die schöne Jüdin zu erhalten.

Hiemit war für den zweiten seiner Söhne — Herodes [1]) — die Herrschaft in Judäa gesichert, aber damit keineswegs die Ruhe des Landes.

Während auf kurze Zeit die grössern Kämpfe ruhten, war das Volk durch Unruhestifter und Räuberhorden gequält. Zwar wurde diesen Störungen abgeholfen, aber die Abhülfe war schlimmer, als das Übel selbst; denn Herodes, der sich hier zuerst öffentlich bekannt machte, verfuhr so grausam streng gegen die Unruhigen, dass er beim Synedrium verklagt wurde, und als er vor diesem Gerichte bewaffnet und mit fürstlicher Pracht erschien, zeigte sich's, dass die Rechte der politisch-religiösen Verfassung Israels von einem fremden Einflusse abhängig seien, so lange dieser Mann mächtig wäre. Zwar drohte ihm Sameas, [2]) ein hochangesehenes Mitglied des Rathes; aber im Vertrauen auf den Schutz des Sextus Cäsar in Syrien und Cäsars selbst unternahm es Herodes sogar, gegen den hohen Rath bewaffnet aufzutreten, woran ihn jedoch sein Vater Antipater und sein Bruder Phasael hinderten (43 v. Chr.). [3])

§. 65.

Nach Cäsars Tode schloss sich Herodes sogleich an Cassius an, der in den Orient gekommen war und dessen Gunst durch ungeheuere Summen erkauft werden musste. Das einzige Gute, was die Freundschaft dieses Römers brachte, war diess, dass Herodes im Vertrauen auf seinen Schutz dem ehrgeizigen Malich, welcher dem Antipater das Leben genommen hatte, Gleiches mit Gleichem vergalt.

Zwar erhob sich um die Zeit der Schlacht von Philippi (42), mit Hülfe des in Jerusalem in Besatzung liegenden Feldherrn Felix die Parthei des Malich nochmal; aber Phasael, der Bruder des Herodes, wehrte sich tüchtig, und Herodes beendete, nachdem er von einer bedeutenden Krankheit genesen war, den kurzen Kampf zu seinen eigenen Gunsten.

[1]) Antipater hatte von Cypros fünf Kinder: Phasael, Herodes, Joseph und Pheroras, dazu eine Tochter: Salome. S. die genealogische Tafel. S. 508.

[2]) Wahrscheinlich Schemajah, der Amtsgenosse von Abtaljon.

[3]) Vgl. Micha 4, 14.: Mit dem Stabe schlagen sie auf den Backen den Richter Israels.

Auch einen andern Kampf bestand er glücklich. Antigonus, der einzige Nachkömmling des Aristobul, trat mit Hülfe des Königs von Tyrus (Marion) und des Statthalters von Syrien, Fabius, sowie seines Schwagers Ptolemäus von Chalcis gegen Herodes auf, wurde aber von diesem geschlagen. Der Einzug des Herodes in Jerusalem nach diesem Siege (42) war glänzend.

Herodes hatte um diese Zeit seinen Einfluss auf die Regierung der Juden auch dadurch gesichert, dass er eine Hasmonäerin, nämlich Mariamne, die schöne und edle Tochter des kühnen Alexander, also Enkelin jenes Aristobul, heirathete, gegen welchen Antipater, Herodes' Vater, im Vereine mit den Römern, vorgeblich im Interesse von dessen Bruder Hyrkan, gestritten hatte.

§. 66.

Doch nun erhob sich ein Sturm über Palästina, welcher nicht bloss den Herodes in all seinen Plänen bedrohte, sondern auch die Lenker der römischen Angelegenheiten zu ernstlichen Maassregeln im Interesse ihrer Herrschaft im Oriente aufforderte. Die Schlauheit, mit welcher sich Herodes in dieser Zeit den Mächtigen Roms nützlich zu machen suchte, baute seinen Thron in Jerusalem. Es war aber um so grössere Schlauheit nöthig, da bekanntlich in jenen zehn Jahren zwischen der Schlacht bei Philippi und jener bei Aktium (41—31 v. Chr.), um welche es sich hier handelt, die Partheikämpfe in Rom manchen untreuen Wechsel herbeiführten. Gerade am Anfange jenes Decenniums, als die Republikaner bei Philippi für immer geschlagen waren, erhob sich die Macht der Parther im Oriente mit einer Grösse, wie nie bisher. Sie drangen mit zwei Armeen in Syrien ein, wovon die eine von Pacorus, dem Sohne des Königs Orodes, die andere von Barzaphernes befehligt war[1]) (41 v. Chr.). Die Nähe dieses mächtigen Feindes alles Römischen benützte Antigonus, der Gegner von Hyrkan und somit auch von Herodes. Antigonus hatte alle kriegerischen Eigenschaften der Hasmonäer geerbt, und schien durch die Hülfe der Parther nun unüberwindlich zu werden. Zwar setzte sich Herodes in Verbindung mit seinen Brüdern Phasaelos und Josephus, sowie mit Hyrkan, für welchen

[1]) Jos. Ant. XIV. c. 13.

scheinbar gegen die Parther gekämpft ward, zur Wehr, aber die Übermacht war zu gross. Hyrkan und Phasaelos wurden gefangen, letzterer getödtet, ersterer so verstümmelt, dass er zum hohenpriesterlichen Amte, welches nun Antigonus behauptete, unfähig wurde.

Herodes entkam mit seiner jungen Frau Mariamne, deren Mutter und einigen Getreuen mit Mühe. Statt aber zu verzagen, setzte er erst jetzt den grössten Hebel seiner Politik an. Im Interesse der frommen Israeliten, welche durch die Verstümmelung und Gefangennehmung des Hyrkan verletzt sein mussten, verlangte er von den Römern eine Hülfe, welche diese sich selbst schuldig waren und die am Ende zur Erhebung des Herodes ausschlug. Er eilte über Alexandria und Rhodus nach Rom, wo die Gewogenheit der beiden Triumvirn Cäsar (Oktavian) und M. Antonius ihm die feierliche Ernennung zum Könige von Judäa durch Senatsbeschluss zuwege brachte; der Senat hatte sich besonders durch die Hoffnung, Herodes würde für den parthischen Krieg den Römern nützlich sein, bewegen lassen, ihm solche Würde zu verleihen.[1])

§. 67.

Nun galt es, vom zugewiesenen Königreiche, in welchem Antigonus als Hoherpriester und König regierte, Besitz zu nehmen. Das war keine leichte Sache, da in den mit Antigonus verbündeten Parthern sich die Macht der Assyrier und Babylonier über Israel erneuert hatte.[2]) Nur durch die Römer war diess möglich. Allein M. Antonius griff den Krieg anfangs lässig an, sein Feldherr Ventidius und dessen Unterfeldherr Silo rührten sich, von Antigonus bestochen, nur träge. Erst nach ernsten Mahnungen raffte sich Ventidius auf und besiegte den Pacorus.[3]) M. Antonius erschien persönlich im

[1]) Jos. Ant. XIV. c. 14. §. 5. *Καὶ ὁ μὲν οὕτως τὴν βασιλείαν παραλαμβάνει τυχὼν αὐτῆς ἐπὶ τῆς ἑκατοστῆς καὶ ὀγδοηκοστῆς καὶ τετάρτης Ὀλυμπιάδος ὑπατεύοντος Γαΐου Δομετίου Καλουΐνου τὸ δεύτερον καὶ Γαΐου Ἀσινίου Πωλίωνος.* Also 714 der Erbauung Roms, 40 v. Chr.

[2]) Aschur und die vom Lande Nimrods waren in die Paläste Jerusalems eingezogen. Micha 5, 4. Horatius, Zeitgenosse des Herodes, nennt die Parther Medi.

[3]) Jos. Antiq. XIV. c. 15. §. 7.

Felde und die Parther mussten Syrien verloren geben, wenn auch andererseits die Hoffnung, ihnen über dem Euphrat beizukommen, aufgegeben werden musste.[1]) Nur in Palästina selbst dauerte die Partherherrschaft durch ihren Bundesgenossen Antigonus fort. Es bedurfte einer grossen Anstrengung der römischen Macht und der Talente des Feldherrn Sosius, mit welchem Herodes vereint war, um den letzten Stützpunkt der Parther in Jerusalem zu vernichten. Die heilige Stadt wurde von Sosius im Sturme genommen, Antigonus getödtet und so die parthische Macht für immer aus Palästina getrieben (37).[2])

Jetzt war der Grund zu einem Frieden im Orient gelegt: „Assyrien, so es kommt in unser Land und in unsere Paläste tritt, so stellen wir ihm entgegen sieben Hirten und acht fürstliche Männer und sie weiden das Land Assyrien mit dem Schwerte und das Land Nimrods an seinen Pforten und Er schützt vor Assyrien, so er kommt in unser Land und so er tritt in unsere Grenze.“ [3])

§. 68.

Nun konnte Herodes als König in Jerusalem einziehen. Nachdem seine königliche Gewalt sich so gegen jeden entgegenstehenden Anspruch geltend gemacht hatte, ist es kein Wunder, dass ganz Jerusalem erschrack,[4]) als später die Kunde von einem neugebornen Könige der Juden sich verbreitete und auf einen neuen Kronprätendenten bezogen ward. Diess geschah zwar ein Menschenalter nach der eben erwähnten gewaltsamen Vertreibung des Antigonus, aber Herodes hatte in der Zwischenzeit dafür gesorgt, dass die Welt wisse, wie arg-

[1]) Herodes besucht den M. Antonius in Samosata.

[2]) Jos. Ant. XIV. c. 16. §. 3 ff. Tacitus sagt kurz: Mox civili inter nos bello postquam in ditionem M. Antonii provinciae cesserant, rex Parthorum Pacorus Judaea potitus interfectusque a P. Ventidio et Parthi trans Euphratem redacti, Judaeos C. Sosius subegit. Hist. V. c. 9.

[3]) Micha 5, 4. 5. Über „sieben und acht“ vgl. Sprüchw. 30, 18. Will man, was jedoch nicht nöthig ist, die Zahl 8 buchstäblich nehmen, so lassen sich als Führer gegen die Parther nennen: 1) M. Antonius, 2) Ventidius, 3) Silo, 4) Sosius, 5) Herodes, 6) Josephus, 7) Phasaëlus, 8) Hyrcanus.

[4]) Matth. 2, 3.

wöhnisch, mächtig und schonungslos er seine Würde behaupte. Antigonus wurde zu Antiochien enthauptet, wie ein gemeiner Verbrecher. Diess konnte als natürliche Folge des Sieges von Herodes angesehen werden; aber anders musste sein Verfahren gegen den jüngsten Sprössling der Hasmonäer, Aristobul III., erscheinen. Diesem verhalf er zwar anfangs, obwohl derselbe erst siebenzehn Jahre zählte, zur Würde des Hohenpriesters; als aber dessen Popularität sichtlich wuchs, liess er ihn hinrichten (36 v. Chr.), obwohl er der Bruder seiner wirklich von ihm geliebten Gemahlin Mariamne war. Ein Paar Jahre später liess er auch (31 v. Chr.) den alten unglücklichen Hyrkan, denselben, dessen Name und Würde dem Vater des Herodes, wie diesem selbst zur Beschönigung gedient hatte, tödten.[1]) Solche Thatsachen konnten hinlänglich zeigen, welchen Willen Herodes hatte, seine Würde zu behalten. Die Macht selbst hiezu hing freilich von den Römern ab, und bei den Veränderungen, welche damals im Römerreiche vorgiengen, war es schwer, von dieser Seite her sich den Schutz zu sichern; doch der Gewandtheit des Herodes gelang diess.

§. 69.

So lange Antonius im Oriente mächtig war, musste Cleopatra's Habsucht befriedigt werden. Die Opfer, welche hiefür nöthig waren, strengten das Land an, aber Herodes brachte sie auf und Antonius blieb bei guter Laune. Schlimmeres drohte, als Antonius in der Schlacht bei Aktium (31 v. Chr.) besiegt worden war. Nur grosse Klugheit, vereint mit gleicher Keckheit, rettete den Herodes. Er kam dem Sieger, welcher in den Orient zog, nach Rhodus entgegen und fand Gnade. Dafür bereitete er dem Augustus einen glänzenden Triumphzug an der phönizischen Küste bis nach Egypten. Jetzt stand Herodes unerschütterlich fest nach aussen; nach innen suchte er sich durch blutige Äusserungen seines Argwohnes gegen jede wetteifernde Persönlichkeit zu schützen. Von der Familie der Hasmonäer war nur noch seine eigene Gemahlin Mariamne übrig. Als auch diese seinen Argwohn rege gemacht hatte,

[1]) S. Jos. Ant. l. XV. c. 6. §. 2 ff. Das Leben dieses Hasmonäers gehört zu den wechselvollsten, welche die Geschichte kennt.

kämpfte zwar eine Zeit lang die Liebe mit der Herrschsucht in seinem Herzen, aber die letztere siegte; Mariamne wurde nicht lange nach der Schlacht bei Aktium (29 v. Chr.) hingerichtet;[1]) zwei Söhne, welche Herodes von ihr hatte, erfuhren später dasselbe Schicksal,[2]) wie wir weiter unten näher sehen werden.

Zur Hinrichtung der Nachkommen des Baba, in welchem hasmonäische Sympathieen lebten, gab ihm deren Betheiligung an dem Aufstande des Costabar, Statthalters von Idumäa, ebenfalls bald nach der Schlacht bei Aktium die willkommene Gelegenheit.[3])

§. 70.

Durch diese und ähnliche Thatsachen erhellt von selbst, wie wenig der Weltfriede, welcher unter Augustus im römischen Reiche herrschte und an welchem auch Palästina Theil nahm, genügen konnte. Herodes hielt allerdings alle unruhigen Elemente nieder, aber durch Mittel, welche empörender waren, als mancher Krieg. Er beschäftigte die Juden an seinen vielen und grossen Bauten, bei welchen sie frohnen mussten. Der kleine Ort: „Stratonsthurm" wurde von ihm zu einer prächtigen Stadt ausgebaut, mit Palästen von weissem Marmor geschmückt und mit einem Seehafen, welcher dem Piräus gleich kam, versehen;[4]) dem Cäsar Oktavian zu Ehren wurde diese Stadt Cäsarea genannt. Samaria wurde erweitert, mit einem Tempel geziert, und erhielt den Namen Sebaste.[5]) Auf Sion erbaute er einen Palast, welcher eben so sehr durch seine

[1]) Jos. Ant. l. XV. c. 7. §. 1 ff.

[2]) Jos. Ant. l. XVI. c. 11. §. 6. Der eine dieser Söhne, Aristobul, hinterliess einen Sohn: Herodes Agrippa, durch welchen sich die Nachkommenschaft der Mariamne erhielt. Der älteste Sohn des Herodes, Antipater, wurde auf Befehl seines Vaters fünf Tage vor dessen Tode hingerichtet. Ant. l. XVII. c. 7. §. 1. S. Macrob. Saturn. l. XI. c. 4.

[3]) Jos. Ant. XV. c. 7. §. 10. Die Söhne des Baba werden hier als sehr beliebt beim Volke dargestellt. Wenn ihr Vater identisch mit dem Baba ben Buta des Talmud ist (Crithoth), so müsste der einflussreichste Theil des Volkes hiemit gemeint sein. Baba ben Buta war nämlich ein zelotischer Pharisäer.

[4]) Jos. Ant. XV. c. 9. §. 6. und c. 8. 5.

[5]) Ebend. c. 8. §. 5.

Grösse, wie durch die Pracht seiner Ausstattung sich auszeichnete;[1]) etwa sechzig Stadien von Jerusalem entfernt, baute er ein Kastell.[2]) Seine Bauten waren zum Theil heidnischer Art, wie z. B. der Tempel zu Ehren des Augustus am Ursprung des Jordans.[3]) Das Volk sah in Allem eine Untergrabung der Religion und der väterlichen Sitten; es bildete sich eine unzufriedene Stimmung. Herodes aber „richtete hierauf mit Sorgfalt sein Augenmerk, benahm den Leuten die Gelegenheit zu freier Musse, indem er sie stets zu Arbeiten anhielt. Denen, welche um die Stadt her waren, war keine Versammlung, kein gemeinschaftlicher Spaziergang, kein Zusammenessen erlaubt. Alles wurde beobachtet. Wer ertappt wurde, litt schwere Züchtigung. Viele wurden bald offen, bald insgeheim in's Schloss Hyrkanium abgeführt, wo sie ihr Leben verloren.“[4]) Auch in Sachen der Lehre suchte er seine Gewalt geltend zu machen, und nur ganz unerschütterliche Authoritäten liess er unangetastet. Viele schmiegten sich nach seinen Geboten, „diejenigen aber, welche anderer Meinung waren und sich schwierig zeigten, schaffte er auf jegliche Weise aus dem Wege. Er forderte auch, dass die Schüler des Pharisäers Pollio und Sameas und die meisten von Jenen, welche an ihrer Richtung Theil nahmen, schwören sollten; diese entgiengen trotz ihrer Weigerung der Züchtigung der Übrigen wegen des Ansehens von Pollio. Auch die sogenannten Essäer entgiengen diesem Zwange.“[5]) Die letztern verdankten ihr besseres Loos einer Prophezeiung des Esseners Manahem, welcher dem Herodes schon als Schulknaben die Königswürde verkündete. Die üble Stimmung, welche sich im Volke gegen Herodes immer mehr festsetzte, suchte der baulustige Fürst durch grossartige Erweiterung und Verschönerung des Tempels zu Jerusalem zu beschwichtigen.

[1]) Ebend. c. 9. §. 3.

[2]) Ebend. §. 4.

[3]) Ebend. c. 10. §. 3. Herodes machte sich auch kein Gewissen daraus, in Rom nach seiner Proclamirung zum Könige (auf dem Capitol) zu opfern. Ant. l. XIV. c. 14. §. 5.

[4]) Ant. XV. c. 10. §. 4.

[5]) Ant. XV. c. 10. §. 4. *Συνέπειθε δὲ καὶ τοὺς περὶ Πολλίωνα τὸν Φαρισαῖον καὶ Σαμέαν καὶ τῶν ἐκείνοις συνδιατριβόντων τοὺς πλείστους ὀμνύειν.*

§. 71.

Im achtzehnten Jahre seiner Regierung, also 731 der Erbauung Roms, 23 v. Chr., [1]) begann Herodes den Tempel zu bauen. [2]) Seine Bauleute stellten in acht Jahren die Hallen und Vorwerke, die Priester aber in anderthalb Jahren das Heiligthum selbst verschönert, erweitert, zum Theil neugebaut her. [3]) Wenn die alte Sage richtig ist, dass die heilige Jungfrau Maria mehrere Jahre vor ihrer Vermählung mit Joseph am Tempel zugebracht habe, [4]) so würde sie sich der Schönheit des neuhergestellten Heiligthums in täglicher Nähe erfreut haben. Weithin war dieser Tempel — wenigstens nach Norden — sichtbar; der weisse Marmor, aus welchem die Hauptgebäude aufgeführt waren, machte es einem von ferne nahenden Fremden glaublich, er sehe über Jerusalem einen beschneiten Berg; [5]) näher getreten, bewunderte er die ungeheure Grösse der Baustücke, manche Steinblöcke in den Mauern waren nach Josephus vierzig Ellen lang, sechs Ellen breit und fünf Ellen hoch, [6]) so dass man wohl begreift, wie die Jünger einst beim Herausgehen aus dem Tempel sagen konnten: „Meister, schau! Was doch das für Steine, was doch das für Bauten sind!“ (Mark. 13, 1.). Ungeheure Mauern mit colossalen Colonnaden

[1]) Oder, wenn die Geburt Christi in's Jahr 747 Roms fällt, 15/16 v. Chr., also zur Zeit der Geburt Mariä.

[2]) Ant. XV. c. 11. §. 1.

[3]) Ebend. c. 11. §. 5 u. 6. Demnach ist es irrig, die sechsundvierzig Jahre des Tempelbaues bei Joh. 2, 20. auf den Tempelbau des Herodes zu beziehen.

[4]) Das Martyrol. Rom. zum 21. November: Hierosolymis Praesentatio beatae Dei Genitricis virginis Mariae in templo,“ wozu Baron.: „Scimus antiquitus Praesentationis solemnitatem eam esse appellatam, qua Dei Genitrix sancto Simeoni infantem in templo obtulit.“ Das protevangel. Jacobi (Fabric. Cod. Apocr. n. Test. I. p. 85.): *ἦν δὲ Μαρία ἐν τῷ ναῷ Κυρίου ὡς περιστερὰ νεμομένη καὶ ἐλάμβανε τροφὴν ἐκ χειρὸς Ἀγγέλου.* Diese Vorstellung adoptirt der Koran, Sura III. 37 s. (Maracc.). Vgl. die צבאות am Bundeszelte Num. 4, 23. 8, 24. 1 Sam. 2, 22. Josaba, Tochter des Königs Joram, konnte im Tempel den Knaben Joas sechs Jahre lang in Sicherheit halten. 2 Kön. 11, 2 f. 2 Chron. 22, 11. Vgl. Luk. 2, 3. Auch die Tochter Jephte's scheint dem Tempeldienste, aber für immer, geweiht worden zu sein. Richt. 11, 39. ויעש לה את־נדרו.

[5]) Jos. bell. l. V. c. 5. §. 6.

[6]) Ebendaselbst.

umzogen den ganzen Tempelraum; innerhalb dieser äussersten Mauer erhob sich eine zweite, welche den heiligen Raum einschloss. Zwischen der äussern und dieser zweiten Mauer lag der Vorhof der Heiden. Innerhalb der zweiten Ringmauer waren die Vorhöfe für die andächtigen Juden, dann der Platz für die Tempelmusiker, weiterhin für die Priester und dann erst kam der Tempel. An den beiden grossen Ringmauern waren viele Gebäude angebracht. Trotz aller Veränderungen, welche bei dem Neubau des Herodes vorgenommen wurden, blieb doch die Grundanlage des serubabelischen Tempels unverändert, und der von Herodes verschönerte Tempel wird von den Juden durchaus als einer und derselbe mit dem nach dem Exile erbauten angesehen, er heisst „das zweite Haus" (beth scheni).

§. 72.

Von Wichtigkeit für den Gebrauch des Tempels war ein Anbau auf der Nordwestseite. Dort lag die Burg Baris, von den Hasmonäern erbaut und als Residenz benützt. Diese liess Herodes unterirdisch mit dem Tempel durch einen Gang in Verbindung setzen, so dass für den Fall einer aufrührerischen Bewegung unter den im Tempel Versammelten von der benachbarten Burg aus — welche nun Antonia hiess — schnell eingeschritten werden konnte.[1]) In dieser Maassregel lag anschaulich ausgesprochen, wie wenig Herodes den Juden selbst auf rein religiösem Gebiete Freiheit gewähren zu dürfen glaubte. Dasselbe gieng auch daraus hervor, dass er in dieser Burg Antonia die hohenpriesterlichen Gewande verwahren liess. Die hasmonäischen Könige waren allerdings mit dem Beispiele vorangegangen, sie pflegten diesen Ornat, ohne welchen keine hohepriesterliche Funktion möglich war, in der Burg Baris zu verwahren. Aber sie waren selbst Hohepriester. Herodes konnte aus keinem andern Grunde diese Insignien der höchsten Würde ausser dem Tempel unter seiner Macht behalten, als um auch im Religiösen zu gebieten. Sein Verfahren hierin war Ursache, dass nach seinem Tode die Römer sonderbarer Weise sich das Recht aneigneten, diese Kleider zu bewahren.[2])

[1]) Ant. XV. c. 11. §. 7.

[2]) S. Jos. Ant. XV. c. 11. §. 4. Vitellius, Prätor von Syrien, ver-

§. 73.

In den letzten Jahren seiner Regierung steigerte zwar Herodes seine Bemühungen, das Volk zu fesseln, aber da diess zum Theil auf Kosten der hebräischen Religion geschah, so musste seine Herrschaft immer mehr an wahrer Popularität verlieren. Dahin gehören die grossartigen Festspiele, womit er die Vollendung der Stadt Cäsarea zu verherrlichen suchte,[1]) die Erbauung eines prächtigen Apollotempels auf der Insel Rhodus.[2]) Abgesehen von der religiösen Verletzung, welche von solchen Unternehmungen unzertrennlich war, musste schon dadurch immer grössere Erbitterung sich festsetzen, dass die Juden ungeheure Summen in's Ausland gehen sahen, um dort dem Namen des Herodes Glanz zu bereiten. In Antiochia liess er auf seine Kosten die grossartigsten Anlagen, Arkaden, Strassen bauen; zur stets herrlichen Ausführung der olympischen Spiele schenkte er eine grosse Summe als Vermächtniss. Unterdessen erhoben sich in seiner eigenen Familie die grössten Zwistigkeiten, welche zum Theil blutig endeten. Die Streitigkeiten seiner Frauen machten ihm auch viele Sorge. Nach aussen hin wurde er immer argwöhnischer, zumal, da er mitunter offenen Widerspruch fand. Namentlich war Letzteres von Seite der Pharisäer der Fall. „Eine Parthei der Juden war auf genaue Beachtung des göttlichen Gesetzes stolz; indem diese Leute ganz besonders in der Gnade Gottes zu stehen schienen, war ihnen das Frauenzimmer[3]) ergeben. Diese Leute heissen Pharisäer, sie vermögen es, Königen entgegenzuwirken, und sind gerüstet, unversehens zu streiten und zu schaden. Während nun das ganze übrige Volk dem Kaiser und dem Könige den Eid der Ergebenheit geleistet hatte, entzogen sie sich dieser Leistung; waren sie doch über sechstausend Mann stark. Auf diess hin legte ihnen der König eine Geldbusse

wendete sich, zur Erkenntlichkeit für den freundlichen Empfang, welchen er wahrscheinlich bei der Absetzung des Pontius Pilatus in Jerusalem erhielt, bei Tiberius um Herausgabe dieser Kleider an die Juden. Sie kamen noch zweimal hin und her.

[1]) Ant. XVI. c. 5. §. 1.

[2]) Ebend. §. 3.

[3]) Γυναικωνῖτις ist wohl das Harem des Herodes.

auf; diese wurde von der Gemahlin des Pheroras für sie bezahlt. Aus Dankbarkeit hiefür weissagten sie . . . Herodes und sein Geschlecht würde die Herrschaft durch Gottes Rathschluss verlieren, und diese würde auf jene Frau, den Pheroras und beider Nachkommen übergehen.“ Dem zu Folge „liess der König die am meisten Betheiligten der Pharisäer tödten ... auch aus seiner Familie tödtete er alle, welche mit den Aussprüchen der Pharisäer einverstanden gewesen.[1])

§. 74.

Solche Vorgänge mussten jenen letzten Anhalt der Anhänglichkeit zerstören, welche oft tyrannische Fürsten durch schöne Familienverhältnisse bei ihrem Volke finden. Was aber die Juden am meisten drückte, das waren die Steuern. Wir sehen diess aus den Klagen, welche unmittelbar nach dem Tode des Herodes vom Volke dem Archelaus[2]) und bald darauf von einer Deputation dem Kaiser Augustus vorgetragen werden.[3]) Ausser den sogenannten Geschenken, welche orientalische Könige als Abgabe zu empfangen pflegten, sind es Zölle und förmlich organisirte, Jedem auferlegte, in festen Terminen zu entrichtende Steuern. Diese setzen eine Volkszählung voraus. Von einer solchen spricht zwar Josephus nicht ausdrücklich unter Herodes; die erste, welche er erwähnt, ist jene, die Quirinius im Jahre 760 u. c., zehn Jahre nach dem Tode des Herodes vornahm, als die Römer die ganze Regierung des Landes förmlich übernahmen.[4]) Diese letztere war als Grundlage des römischen Steuerwesens vorzüglich bekannt, wesshalb sie in der Apostelgeschichte schlechtweg die Schatzung heisst.[5]) Es fand aber noch eine frühere vor dem Tode des Herodes statt, wie uns Lukas berichtet: „Diese Schatzung geschah früher, als Quirinius Statthalter von Syrien war.“[6])

[1]) Ant. l. XVII. c. 2. §. 4.

[2]) Ant. XVII. c. 8. §. 4.

[3]) Ant. XVII. c. 11. §. 2. *Χωρὶς μὲν πράσσεσθαι φόρους ἐπιβαλλομένους ἑκάστοις τὸ ἐπ᾽ ἔτος* u. s. w.

[4]) Ant. XVIII. c. 1. §. 1.

[5]) Apstg. 5, 37.: *ἐν ταῖς ἡμέραις τῆς ἀπογραφῆς*. Durch die Gleichzeitigkeit der Unruhen des Judas Galiläus ist diese *ἀπογραφή* als die von Quirinius veranstaltete dargestellt.

[6]) Luk. 2, 2.: *Αὕτη ἡ ἀπογραφὴ πρώτη ἐγένετο ἡγεμονεύοντος τῆς Συρίας*

Sie schloss sich an ein Aufgebot des Kaisers Augustus an, im ganzen römischen Reiche einen Census vorzunehmen (Luk. 2, 1.), also, da sie gegen das Lebensende des Herodes fallen muss, an jene Volkszählung, welche die ancyranischen Tafeln unter das Consulat des Censorinus und Asinius (746 u. c.) setzen. Damals war Saturninus Statthalter von Syrien, mit welchem Herodes in mehreren Familien- und Geldangelegenheiten zu verkehren hatte. Er rechtfertigte sich vor Suturninus, mit welchem damals noch Volumnius im Amte war, über den Gebrauch, den er von der Erlaubniss gemacht hatte, aus dem ganzen Lande Pfänder zu nehmen;[1]) später führte er vor beiden Statthaltern Saturnin und Volumnius den schlimmen Criminalprozess gegen seine zwei Söhne.[2]) Wenn demnach Tertullian, der grösste Gelehrte seiner Zeit, es eine bekannte Sache nennt, dass durch Sent. Saturninus unter Augustus eine Schatzung in Judäa vorgenommen worden sei,[3]) so stimmt diese Angabe ganz mit den Nachrichten des Josephus überein, nur muss man sich nicht genau dasselbe vorstellen, was bei einer Katasterentwerfung in einer rein römischen Provinz geschah; denn Herodes bezog zunächst die Steuern und lud hiedurch noch mehr Hass auf sich, als er sich bereits sonst verdient hatte.

§. 75.

Für uns hat diese Volksbeschreibung — gegen das Lebensende des Herodes, unter der Statthalterschaft des Saturnin gehalten, im Consulate des Censorinus (746) und Asinius angeordnet,[4]) — nicht bloss insofern eine Bedeutung, als wir darin

Κυρηνίου. Vgl. über den Sprachgebrauch des *πρώτη* Joh. 1, 15.: *ὁ ὀπίσω μου ἐρχόμενος ἔμπροσθέν μου γέγονεν ὅτι πρῶτός μου ἦν.* S. auch Joh. 15, 18. und Vigeri de graec. dict. idiot. lib. Lips. 1777. S. 66.

[1]) Ant. XVI. c. 10. §. 8. Es ist vom Lande der Araber die Rede.

[2]) Ant. XVI. c. 11. §. 3. Denselben Saturnin sucht Antipater, der älteste Sohn des Herodes, durch grosse Bestechungen gegen den Vater einzunehmen. Lib. XVII. c. 1. §. 1. Antipater und Aretas werden in ihrem Prozess gegen Sylläus von Saturnin an den Kaiser gewiesen. Ant. XVII. c. 3. §. 2.

[3]) Adv. Marcion. l. IV. c. 19. Sed et census constat actos sub Augusto tunc in Judaea per Sent. Saturninum.

[4]) Später als 747, kann man sie nicht setzen, denn im Jahre 748 war Quintilius Varus schon Statthalter von Syrien. Ideler, Chronol. II. 394 f.

einen neuen Grund der Abneigung des Volkes gegen Herodes sehen, sondern weil sie uns die Zeit der Geburt Christi anzeigt; es ist 747 nach Erbauung Roms, oder sieben Jahre vor der gewöhnlichen Zeitrechnung.[1]) Herodes würde vielleicht von der Geburt Christi ebensowenig Notiz genommen haben, wie das Volk, wenn nicht Weise aus Morgenland, von einem wunderbaren Stern geleitet, mit der Überzeugung nach Jerusalem gekommen wären, es müsse der König der Juden geboren sein — und dadurch den Argwohn des herrschsüchtigen Fürsten erregt hätten. Dass Herodes hierüber erschrack, ist nach dem Bisherigen wohl begreiflich, wenn er auch nicht an den Wunderstern glaubte; ebenso hatte Jerusalem Ursache, zu erschrecken; denn es kannte die Mittel, wodurch Herodes die Sicherheit seines Thrones zu schützen pflegte. Der Kindermord zu Bethlehem zeigte, wie gegründet der Schrecken Jerusalems gewesen sei. Im Ganzen mochte wohl nur ein kleiner Kreis von stillen Menschen auf diese Nachricht, es sei der König der Juden geboren, aufmerksam bleiben; die Zerrüttungen in der Familie des Herodes selbst mussten die Gedanken der Menschen mehr beschäftigen.

§. 76.

Das jüdische Volk wurde in den letzten Jahren des Herodes unaufhörlich auf das schmerzlichste daran erinnert, dass es unter einer entarteten und fremden Gewalt stehe. Die Entartung zeigte sich in den verbrecherischen Unternehmungen des Antipater, des ältesten Sohnes von Herodes, gegen seinen Vater; das Fremde der Herrschaft darin, dass die Familienzwiste nicht durch ein jüdisches Gericht, sondern durch den Kaiser und seine Statthalter gerichtet wurden. Noch unter Saturninus hatte Herodes auf verschiedene Weise gegen seine Söhne Aristobulus und Alexander Klage geführt; er hatte nicht geruht, bis Augustus ihm, obschon mit Bedauern, die Vollmacht gab, gegen dieselben einzuschreiten;[2]) doch wies er ihn an ein Gericht in Berytus, wo römische Ritter wohnten und

[1]) So nach bereits viel ältern Vorgängern Hardouin, Sanclemente, Münter, Ideler, Sepp.

[2]) Ant. XVI. c. 11. §. 1.

auch Feldherrn beigezogen werden könnten.[1]) Das zeigte deutlich genug, dass mit der eigentlichen Macht, mit dem Scepter auch der Richter von Juda gewichen sei (Genes. 49.). Dasselbe stellte sich dem Volke wieder dar, als Quintilius Varus 748 oder 749 u. c. nach Jerusalem kam; denn dessen Anwesenheit wurde von Herodes vorzüglich dazu benützt, um gegen seinen Sohn Antipater auf Leben und Tod Klage zu führen. Der bekannte Schriftsteller Nikolaus Damascenus, ein Freund des Herodes, führte die Klage gegen den entarteten Sohn.[2]) Die Gesandtschaft, welche er nach dieser Verhandlung und nach der vorläufigen Gefangensetzung des Antipater an Augustus nach Rom schickte,[3]) muss nothwendiger Weise die Anschauung noch mehr befestigt haben, dass die Herrschaft der idumäischen Familie im Grunde nichts, als eine vermehrte Römerherrschaft sei, und dass die einheimischen Gesetzesauthoritäten so gut wie zerstört seien.[4]) Unverholen äusserte sich der Ingrimm einiger Patrioten gegen die Doppelherrschaft durch Zerstörung der römischen Adler, welche am Tempel prangten; wurde auch diese Äusserung der nationalen Gesinnung blutig bestraft,[5]) so blieb doch die Erbitterung. Obwohl der damalige Hohepriester Matthias nur entfernt mit den Urhebern jener für die Römer höchst beleidigenden Handlung einverstanden schien, wurde er doch abgesetzt; an seine Stelle trat Joazar, dessen Schwager.[6]) Bei diesen Vorgängen war Herodes bereits hoffnungslos krank, er hatte keine Freude mehr, als dass Briefe aus Rom kamen, wonach Augustus ihm das Schicksal seines Sohnes Antipater vollkommen überliess. Er

[1]) Bald darauf liess er beide zu Sebaste (Samaria) tödten. Ant. XVI. c. 11. §. 6. Diess geschah um 746 u. c.

[2]) Ant. XVII. c. 5. §. 2 ff.

[3]) Ant. XVII. c. 5. §. 7.

[4]) Der Sprachgebrauch der Rabbinen, wonach Edom gleichbedeutend mit Rom ist, ist sicher aus dem angedeuteten Verhältnisse hervorgegangen.

[5]) Ant. XVII. c. 6. §. 3 ff.

[6]) Ant. XVII. c. 6. §. 4. Nach der Hinrichtung des Aristobulus, des Bruders der Mariamne und des letzten hasmonäischen Hohenpriesters, übte Herodes das Recht aus, die Hohenpriester ein- und abzusetzen, ein Recht, welches nach ihm Archelaus und dann die Römer sich aneigneten. Ant. XX. c. 10. p. 980. Hav. Unter Herodes werden uns nach Aristobul nur drei Hohepriester genannt: Jesus Phabi, Simon Boethi, Matthias Theophili. Dazu noch Joazar.

machte alsbald Gebrauch von dieser Vollmacht, indem er den unglücklichen Sohn tödten liess.[1]) Hiedurch wurde er genöthigt, eine Änderung am bereits aufgesetzten Testamente vorzunehmen. Er erklärte nun, natürlich vorbehaltlich der Einwilligung von Augustus, den Archelaus für seinen Nachfolger im Reiche; dem Antipas wies er Galiläa und Peräa als Tetrarchie an und sprach ebenfalls als Tetrarchie dem Philippus, dem Bruder des Archelaus, Gaulonitis, Trachonitis, Batanäa und Panias zu; auch seine Schwester Salome sollte bedacht sein. Darauf starb er fünf Tage nach der Hinrichtung des Antipater im Jahre Roms 750, kurz vor dem Osterfeste.[2])

§. 77.

Nach dem Tode des Herodes benahm sich sein Sohn Archelaus als Nachfolger,[3]) musste aber erst eine Reise nach Rom unternehmen, um sich von Augustus bestätigen zu lassen. Während der Abwesenheit des Archelaus hatte Varus, der Prätor von Syrien, und sein Prokurator Sabinus, welcher gewöhnlich zu Cäsarea residirt zu haben scheint, vollauf zu thun, die aufrührerischen Bewegungen der Juden niederzuhalten.[4])

In Rom, wohin dem Archelaus auch der ehrgeizige Antipas nachgeeilt war,[5]) schien sich Augustus nicht zu beeilen, die Wünsche des verstorbenen Herodes zu erfüllen. Es kam aus Judäa eine Deputation nach, welche aus fünfzig angesehenen Männern bestand; an sie schlossen sich über achttausend römische Juden an, um den Kaiser zu bitten, er möge ihnen

[1]) Ant. XVII. c. 7. p. 847. Haverk.

[2]) Ideler, Handbuch der math. techn. Chronologie. B. II. S. 391. Joseph. Ant. XVII. c. 8. §. 1. *Τελευτᾷ βασιλεύσας μεθ᾽ ὃ μὲν ἀνεῖλεν Ἀντίγονον ἔτη τέσσαρα καὶ τριάκοντα, μεθ᾽ ὃ δὲ ὑπὸ Ῥωμαίων ἀπεδέδεικτο ἑπτὰ καὶ τριάκοντα.* Über sein prächtiges Leichenbegängniss s. Schickard, Jus Regium. p. 416 sq.

[3]) Ant. XVII. c. 8. §. 4. Der Unwille des Volkes bricht aus. Da gerade Ostern war, erhob sich eine grosse Bewegung; Archelaus lässt ungefähr dreitausend Juden bei dem Osterfeste tödten. Ebendaselbst c. 9. §. 3.

[4]) Ant. XVII. c. 10. ganz. Unter Anderem trotzte der Räuber Judas, Sohn des Ezechias, im galiläischen Sepphoris. Ebend. §. 5.

[5]) Ant. XVII. c. 9. §. 4.

freie Verwaltung geben, d. h. ohne Regenten aus dem Hause des Herodes. Augustus hörte die Klagen über die herodische Regierung an und gieng soweit in sie ein, dass er Archelaus nicht zur Würde eines Königs erhob. Doch gab er ihm unter dem Namen eines Ethnarchen, mit Aussicht auf die Königskrone, Judäa, Idumäa und Samaria; dem Antipas verlieh er Peräa und Galiläa, und endlich dem Philippus, welcher auf Antrieb des Varus ebenfalls nach Rom gekommen war,[1]) Batanäa, Trachonitis Auranitis, sammt einem nahe liegenden kleinen Gebiete. Die beiden letztern erhielten sich beinahe ein Menschenalter in ihrer Stellung; Philippus, sicher der beste unter den Söhnen des Herodes, lebte still in seiner Provinz und wirkte wohlthätig, bis er im siebenunddreissigsten Jahre seiner Regierung, im letzten des Tiberius, starb.[2]) Herodes Antipas, Vierfürst von Peräa und Galiläa, mit einer Tochter des arabischen Königs Aretas vermählt, überlebte den eben genannten. Allein bald nach dessen Tode verwickelte ihn seine Gemahlin Herodias in ehrgeizige Unternehmungen, welche seinen Sturz herbeiführten. Sein Ende gehört dem dritten Zeitalter der idumäischen Herrscher an, dessen Überblick uns bei der Geschichte der Apostel vorbehalten bleibt. Wir kennen ihn aus dem Evangelium; es ist derselbe, welcher Johannes den Täufer hinrichten liess und später in der Passion Jesu Christi neben Pilatus erscheint. Wenn Christus in Galiläa oder Peräa war, so befand er sich im Gebiete dieses Tetrarchen, wie bei dem Excurse über Bethsaida im Lande des vorhergenannten. Dagegen war in Judäa und Samaria die Herrschaft des Archelaus längst zu Ende gegangen, als Christus öffentlich auftrat. Die erneuerten Klagen der Juden veranlassten den Augustus, diesen Fürsten wenige Jahre nach seiner Ernennung zum Ethnarchen abzusetzen (759 u. c., sechs Jahre oder eigentlich dreizehn Jahre n. Chr.). Er wurde nach Vienne in Gallien verwiesen, wo er als Verbannter starb. Judäa und Samaria wurde nun zur Provinz Syrien geschlagen, deren Prätor die Oberaufsicht über das Land führte. Die Stelle desselben vertrat gewöhnlich ein Prokurator. Quirinius[3])

[1]) Ant. XVII. c. 11. §. 1.

[2]) Ant. XVIII. c. 4. §. 6.

[3]) Ant. XVIII. c. 1. §. 1. Κυρήνιος. Bei Tacitus ann. III. 48. Sulpicius Quirinus, bei Lucas Κυρήνιος. Vulg. Cyrinus.

wurde als Statthalter von Syrien auch mit der Sorge für Palästina betraut.

§. 78.

Es galt jetzt, den unruhigen Geist der Juden mit der ganzen Kraft der unmittelbaren Römerherrschaft zu zügeln. Die Wichtigkeit, welche Augustus auf die erste Einführung der vollen Römerherrschaft legte, zeigte sich schon in der Wahl des Quirinius. Und mit Recht hatte Augustus gerade jetzt einen der ausgezeichnetsten Männer nach Syrien und Palästina geschickt, welche das römische Reich damals aufzuweisen hatte.[1]) Zwar liess sich die Mehrheit des Volkes durch Zureden des damaligen Hohenpriesters Joazar, Sohnes des Boethos, bewegen, gutwillig die Schatzung, welche zur förmlichen Organisation der Regierung nöthig war, vollziehen zu lassen, während doch früher, wie Josephus bemerkt, schon der Name des Census aufregend war;[2]) aber in einzelnen Theilen kostete es Kampf. Insbesondere erhob sich ein gewisser Judas in Golan, gebürtig aus Gamala,[3]) in Verbindung mit dem Pharisäer Zadok gegen den Census des Quirinius. Das heisse Knechtschaft einführen, es müsse für die Freiheit der Nation gestritten werden. Der Aufstand wurde zwar unterdrückt, aber keineswegs die Anschauung, aus welcher er hervorgegangen war. Nicht nur erhielten sich Anhänger des Judas insgeheim fort und übten später unter seinem Sohne Menahem und unter der Führung des verwegenen Eleazar einen grossen Einfluss (Bell jud. II. 17. 7—19.), sondern dem ganzen Volke prägte sich die An-

[1]) S. Tacitus Annal. III. 48., wo bei Gelegenheit der Nachricht vom Tode des Quirinius seine Eigenschaften gerühmt werden. Josephus, Ant. XVIII. 1. 1 ff., stimmt ganz in dieses Lob ein. Er war 742 u. c. Consul und starb c. 774 u. c., 21 p. Chr., nach der gewöhnlichen Rechnung.

[2]) *Καίπερ τὸ κατ᾽ ἀρχὰς ἐν δεινῷ φέροντες τὴν ἐπὶ ταῖς ἀπογραφαῖς ἀκρόασιν ὑπεκατέβησαν τοῦ εἰς πλέον ἐναντιοῦσθαι.* Ant. XVIII, c. 1. §. 1. Damit werden Vorgänge vorausgesetzt, welche mit früheren Schatzungen verbunden waren.

[3]) Ant. XVIII. c. 1. §. 1. Anderwärts nennt Josephus diesen Aufwiegler einen Galiläer, Ant. XX. 5. 2. Bell. jud. II. 9. 1. Ebenso nennt ihn Gamaliel in einer Rede im Synedrium. Apstgesch. 5, 37. Josephus giebt das Datum jenes Census, nämlich 37 Jahre nach der Schlacht bei Aktium. Ant. XVIII. 2. 1.

schauung ein, dass die Einsammlung der römischen Steuern und Zölle ein verruchtes Geschäft sei. Die Zöllner werden in der Mischnah mit Strassenräubern und Mördern auf gleiche Linie gestellt; sie können als infam kein giltiges Zeugniss ablegen; man darf kein Geld von ihnen einwechseln, um es zu opfern.[1]) Die Absendung eines so angesehenen Mannes wie Quirinius zur vollständigen Einführung einer ganz geregelten Steuerordnung war also keineswegs im Stande, die Römerherrschaft von Seite der zu leistenden Abgaben bleibend zu empfehlen.

§. 79.

Neben Quirinius war der Ritter Coponius mit einer bedeutenden militärischen Macht in den Orient gekommen. Er ist der erste jener Prokuratoren, welche von nun an mit kurzer Unterbrechung bis zum Römerkriege Judäa verwalten und gewöhnlich in Cäsarea residiren. Sie stehen unter dem Präses von Syrien. In wichtigen Fällen schreiten diese ein, wie eben bei der ersten Organisation der unmittelbaren Römerherrschaft Quirinius that, welcher auch ausser der Veranstaltung des Census seine Anwesenheit in Palästina durch Absetzung des Hohenpriesters Joazar bemerklich machte, an dessen Stelle von ihm Anan, Sohn des Seth, gesetzt wurde.[2]) Die Entschiedenheit, mit welcher Quirinius auftrat, scheint die Juden auf längere Zeit zahm gemacht zu haben; wenigstens übten die ersten fünf Prokuratoren ihr Amt ohne grosse Schwierigkeit. Die Ein- und Absetzung von Hohenpriestern ist fast Alles, was wir von Coponius bis auf Pilatus, d. h. vom ersten bis zum sechsten Prokurator, wissen. Wir lassen Josephus selbst über die Wirksamkeit der ersten fünf Landpfleger seit dem Abgange des Quirinius in seine Provinz Syrien (c. 760 u. c., 6 oder vielmehr 13 nach der Geburt Christi) reden; wir erfahren von ihm hiebei zugleich die Reihenfolge der Hohenpriester.[3])

[1]) S. Mischnah, Nedarim. III. 4. und Buxtorf s. v. מכס, wovon מוכס, מוכסין, *τελῶναι*, publicani.

[2]) Ant. XVIII. c. 2. §. 1.

[3]) Ant. XVIII. c. 2. §. 2.

§. 80.

„Als Coponius, welcher, wie gesagt, mit Quirinius geschickt worden war, Judäa verwaltete, trug sich Folgendes zu. Als das Fest der ungesäuerten Brode, welches wir Pascha heissen, gefeiert wurde, heischte es der Gebrauch, dass die Priester die grossen Thore nach Mitternacht öffneten. Wie nun auch jenesmal die Öffnung geschehen war, so streuten Samaritaner, welche heimlich nach Jerusalem gekommen waren, Menschenknochen in den Hallen umher,[1]) was eine Verstärkung der Tempelwache zur Folge hatte. Bald darauf trat Coponius ab und kehrte nach Rom zurück: statt seiner übernahm Markus Ambivius die Statthalterschaft. Unter ihm starb Salome, die Schwester des Königs Herodes, und hinterliess der Julia die Stadt Jamnia sammt der ganzen Herrschaft,[2]) wie auch Phasaelis im Niederlande und Archelais, wo die meisten Palmen gepflanzt und die besten Datteln gezogen werden.

Auf diesen folgte Annius Rufus, unter welchem Cäsar — Augustus — starb, der zweite Selbstherrscher der Römer, nach einer Regierung von siebenundfünfzig Jahren, sechs Monaten, zwei Tagen; vierzehn von diesen Jahren theilte Antonius die Herrschaft mit ihm. Er wurde siebenundsiebenzig Jahre alt. Ihm folgte in der Regierung Tiberius Nero. Das ist der vierte Selbstherrscher, unter ihm kam der fünfte Landpfleger nach Judäa, nämlich Valerius Gratus, der Nachfolger des Annius Rufus. Dieser entkleidete den Ananus des Hohenpriesterthums und verlieh es dem Ismael, dem Sohne des Phabi. Nach kurzer Zeit setzte er auch diesen ab und ernannte Eleazar, Sohn des Hohenpriesters Anan,[3]) zum Hohenpriester.

[1]) Corrumpirt.

[2]) Herodes hatte in seinem Testamente seiner Schwester dieses anmuthige Revier zugewiesen (Ant. XVII. c. 8., wo ausser Jamnia und Phasaelis auch Azotus genannt wird); Augustus hatte dieses Testament bestätigt und Askalon beigefügt. Unter der Julia, welcher dieses schöne Ländchen zufallen sollte, ist wohl die berüchtigte Tochter des Augustus zu verstehen.

[3]) Das wirft ein Licht auf die Bedeutung des Anan, oder Annas, der sich unentbehrlich gemacht zu haben scheint. Es ist der Annas der Evangelien.

Ein Jahr später quiescirte[1]) er auch diesen und gab das Hohepriesterthum dem Simon, dem Sohne des Kamith.[2]) Nachdem auch dieser nicht über ein Jahr die Würde getragen, nahm Joseph, welcher auch Kaiphas[3]) heisst, seine Stelle ein. Hierauf kehrte Gratus, nachdem er eilf Jahre in Judäa als Landpfleger zugebracht hatte, nach Rom zurück. Statt seiner traf Pontius Pilatus ein."

§. 81.

Dieser Prokurator, der im Ganzen zehn Jahre Judäa verwaltete (von 27 bis 36 der gewöhnlichen Rechnung),[4]) hatte viele Stürme zu bestehen, die er freilich zum Theil durch seine Unkenntniss der jüdischen Religion herbeiführte. So z. B. liess er bei dem Überzuge von Cäsarea nach Jerusalem, wo er mit seiner Mannschaft überwintern wollte, an den Standarten die Brustbilder des Kaisers unverändert. Wie nun die Bewohner Jerusalems sahen, dass Bilder in die heilige Stadt getragen worden seien, erhob sich ein Aufruhr; Pilatus drohte, Gewalt brauchen zu wollen, aber die schaarenweise Versammelten warfen sich nieder und boten die entblössten Nacken dar, indem sie lieber sterben, als solche Verletzung ihrer Religion dulden wollten.[5]) Diessmal gab Pilatus nach, bei einer andern Gelegenheit aber war er hartnäckiger. Er verwendete Gelder aus dem Tempelschatze zum Baue von Canälen, um Jerusalem mit Wasser zu versorgen. Das gefiel den Juden

[1]) *Καὶ τόνδε παύσας.*

[2]) *Σίμωνι τῷ Καμίθου.* Der Name des Vaters wird קמחית geschrieben. Selden, de success. in Pontif. Ebr. p. 174.

[3]) *Καὶ Ἰώσηπος καὶ Καϊάφας διάδοχος ἦν αὐτῷ.* Die Reihenfolge der Hohenpriester seit der Hinrichtung des letzten Hasmonäers Aristobul ist nach Selden diese: I. Jesus Phabetis F. II. Simon Boëthi Alexandrini F. Herodis socer. III. Matthias Theophili F. IV. Joazarus Simonis Boëthi F. V. Eleazarus Joazari frater ab Archelao suffectus est Joazaro. VI. Jesus F. Sie (*Σιέ*). VII. Joazarus iterum a Quirinio praeside pulsus. VIII. Ananus F. Seth. Annas. IX. Ismaelus Phabi F. X. Eleazarus Anani Pontificis Fil. XI. Simon Camithi. XII. Josephus Caiphas. Bis 36 der gewöhnlichen Zeitrechnung.

[4]) Ant. XVIII. c. 4. §. 2. *Πίλατος δέκα ἔτεσιν διατρίψας ἐπὶ Ἰουδαίας εἰς Ῥώμην ἠπείγετο ταῖς Οὐϊτελλίου πειθόμενος ἐντολαῖς, οὐκ ὂν ἀντειπεῖν, πρὶν δὲ ἢ τῇ Ῥώμῃ προσχεῖν αὐτὸν, φθάνει Τιβέριος μεταστάς.*

[5]) Ant. XVIII. c. 3. §. 1.

nicht; sie rotteten sich zusammen. Pilatus aber liess die aufrührerischen Schaaren durch verkleidete Soldaten angreifen und erstickte die Unzufriedenheit im Blute der Betheiligten.[1])

So wurde unter Augustus und Tiberius Judäa und Samaria verwaltet.

§. 82.

Galiläa und Peräa betheiligte sich an diesen und ähnlichen Vorgängen in Jerusalem nur insofern, als die Ereignisse der alten Hauptstadt auf die ehemaligen Provinzen zurückwirken mussten und als die Festbesucher den Interessen der Bewohner Jerusalems nicht ganz fremd bleiben konnten. Sonst würden diese Provinzen ruhiger geblieben sein, wenn nicht die Leidenschaften ihres Gebieters einen äussern Feind herbeigelockt hätten. Nämlich über beide Provinzen herrschte noch immer jener Herodes Antipas, Sohn des Herodes M., welcher ursprünglich sich Hoffnung gemacht hatte, das ganze Reich seines Vaters zu erhalten, und darum auch nach dem Tode desselben sich nach Rom zu Augustus begeben hatte. Er fügte sich aber in die mit dem zweiten Testamente des Herodes übereinstimmende Anordnung des Kaisers, wonach er Tetrarch von Peräa und Galiläa sein sollte, und schien mit seiner Gemahlin, einer Tochter des arabischen Königs Aretas, eine geraume Zeit ganz vergnügt zu leben, nur auf Herstellung schöner Bauten bedacht.[2]) Bei einer Anwesenheit in Rom, wo er bei seinem dort lebenden Bruder Herodes Philippus (I.)[3]) wohnte, fasste er aber eine Neigung zu dessen Gemahlin Herodias, welche ihn bewog, dieser die Ehe anzutragen. Sie gieng in diesen Antrag ein unter der Bedingung, dass Antipas seine gegenwärtige Gemahlin entlasse. Ehe er aber das Versprechen ausführen konnte, erhielt seine Frau Kunde davon, floh zu ihrem

[1]) Ant. XVIII. c. 3. §. 3.

[2]) Die Stadt Tiberias verdankt ihm ihr Dasein. Ant. XVIII. c. 3. §. 3.

[3]) Dieser Philippus ist nicht zu verwechseln mit jenem Sohne des Herodes, welcher Tetrarch von Batanäa u. s. w. war. Der in Rom privatisirende Herodes Philippus hatte zur Mutter eine Tochter des Hohenpriesters Simon. Ant. XVIII. c. 5. §. 1., während der Tetrarch von Batanäa mit Archelaus die Malthace zur Mutter hatte. Herodes Antipas war wieder von einer andern Mutter.

Vater Aretas, welcher den Schimpf seiner Tochter durch Krieg rächte. Die Kämpfe, welche hieraus entstanden, müssen mit mancher Unterbrechung mehrere Jahre gedauert haben; erst eine späte Dazwischenkunft des Präses von Syrien, Vitellius, beendete sie.[1]) Wahrscheinlich waren die Unruhen, welche hiedurch entstanden, ein Hauptgrund, warum Pilatus den Herodes nicht leiden konnte,[2]) wie uns der Evangelist sagt. Die Leidenschaft zu Herodias muss bleibend gewesen sein; denn sie trieb ihn später noch zu jenen ehrgeizigen Unternehmungen, welche seine Verbannung veranlassten.[3])

§. 83.

Viel stiller und ruhiger lebte in Batanäa und Ituräa Herodes Philippus II., wie oben bemerkt wurde. Er wirkte wohlthätig bis zu seinem Tode, welcher im siebenunddreissigsten Jahre seiner Regierung, im letzten des Tiberius, erfolgte.[4]) Josephus rühmt von ihm, dass er in seiner Provinz sich aufzuhalten pflegte, wahrscheinlich im Gegensatze zu Antipas, welchen wir bald in Rom,[5]) bald in Jerusalem sehen.[6]) Die Residenz des Tetrarchen von Batanäa scheint Cäsarea Philippi am Libanon und Bethsaida (Julias) gewesen zu sein. Wenn der Tetrarch von Peräa nicht in Jerusalem war, so scheint die Burg Machärus über den ehemaligen moabitischen Feldern, auf der Nord-Ostseite des todten Meeres, sein Aufenthaltsort gewesen zu sein.

Es wäre zu wünschen, wir hätten ausführlichere Nachrichten über die Ereignisse in Palästina von der Zeit des Pompejus bis auf Pontius Pilatus. Freilich würde uns wahrscheinlich auch die ausführlichste Chronik nichts anderes sagen können, als was aus dem Bisherigen erhellt: Rom übte theils unmittelbar, theils durch die Herodiaden eine Herrschaft über die Juden aus, welche diesen verhasst war.

[1]) Ant. XVIII. c. 5. §. 1.

[2]) Luc. 23, 12. Et facti sunt amici Herodes et Pilatus in ipsa die; nam antea inimici erant ad invicem.

[3]) S. weiter unten.

[4]) Ant. XVIII. c. 4. §. 6.

[5]) Ant. XVIII. c. 5. §. 1.

[6]) Luc. 23.

F. Palästinensischer und babylonischer Lehreifer. Pharisäer, Sadducäer und Essäer. Die Sehnsucht nach dem Messias.

§. 84.

Der Schulunterricht fand seit den Kämpfen der Makkabäer eine immer sorgfältigere Pflege. Es bestanden wenigstens seit den Zeiten Alexanders des Grossen höhere Schulen für Jünglinge und Männer zur Ausbildung in der Kenntniss des Gesetzes und der ganzen geoffenbarten und herkömmlichen Lehre. [1]) Wir besitzen keine ausführlichen Beschreibungen des damaligen Schulwesens, aber doch solche Nachrichten, welche uns von den wesentlichen Grundlagen einen Begriff geben. Es gab keine Staatsanstalten für den höhern Unterricht, sondern einzelne Männer, welche sich für das Lehramt tauglich hielten, nahmen Schüler an; ungefähr so, wie wir in Griechenland um Plato und andere Begründer philosophischer Schulen Lernbegierige versammelt sehen. Doch wurde eine rechtmässige Sendung zum Lehramte erheischt. Das Synedrium konnte Rechenschaft von der Lehre fordern; von ihm gieng auch die Sendung in erster Instanz aus; ein rechtmässig gesendeter Lehrer konnte wieder einen andern senden. Das Zeichen der rechtmässigen Sendung war die Handauflegung, [2]) eine Ceremonie, aus welcher zum Theile die Form der Priesterweihe entnommen ist und welche noch vollkommen in der akademischen Doktorpromotion beibehalten ist. Ein mit vollkommener Lehrbefugniss ausgestatteter Mann erhielt den Titel: Rab, Rabbi, Rabbon, Rabboni. [3]) Die weite Ausbreitung des höhern Unterrichtes

[1]) Auch an Kinderschulen fehlte es nicht; s. Daniel Ehrmann, Beiträge zu einer Geschichte der Schulen und der Cultur unter den Juden. Prag, 1846. S. 10. In jeder Stadt wurden unter Hyrkan Schulen errichtet zum Elementarunterricht. Baba b. 21.

[2]) סמיכה, *χειροθεσία*.

[3]) רב, Lehrer, רבי, mein Lehrer. Letzteres war mehr, als ersteres. Noch höher lautete רַבָּן, grosser Lehrer, mit suff. רַבָּנִי, mein grosser Lehrer. Christus wirft den Pharisäern vor, dass sie sich gerne *Ῥαββι Ῥαββί* nennen lassen. Matth. 23, 7. Die Jünger reden Christum selbst mit *Ῥαββί* an, Joh. 1, 50.; der Blinde, welcher geheilt werden will, giebt ihm den Titel: *Ραββονί*, Mark. 10, 51.; ebenso Magdalena *Ῥαββουνί*, Joh. 20, 16. Auch

brachte es von selbst mit sich, dass verschiedene Schulen entstanden. Über die ältern Gegensätze der Lehre, welche sich in den verschiedenen Systemen offenbarte, haben wir nur dürftige Notizen. Die erste Nachricht dieser Art bezieht sich auf Antigonus von Sokko, einen Lehrer, welcher sich unmittelbar an die Zeit Simons des Gerechten anschliesst. In seiner Schule entwickelte sich jene Richtung, welche sich später unter dem Namen des Sadducäismus weiter ausgebildet hat. Einer seiner Schüler, Zadok,[1]) wendete nämlich einen Satz, welcher bloss die eigennützige Hoffnung auf ewige Belohnung beschränken sollte, zur gänzlichen Läugnung eines ewigen Lebens an. Nach ihm werden uns zunächst nur die Namen der wichtigsten Lehrer angegeben. Während der makkabäischen Kämpfe scheint der höhere Unterricht aufgehört zu haben. Jose Ben Joeser und Joseph Ben Johanan werden uns später genannt. Weiter herab erscheint Josua Ben Perachia und Nathan von Arbela. Wir sehen ersteren unter dem hasmonäischen Könige Alexander (105—78), also etwa hundert Jahre vor Christus, grosses Ansehen geniessen, und erfahren zugleich, dass die Zahl der Lehrer in jener Zeit sehr gross war. Schon um diese Zeit scheint in der Schule jene Richtung höchst einflussreich geworden zu sein, welche wir jedenfalls zwei Menschenalter vor Christus herrschen sehen, nämlich die der Pharisäer. Allerdings schien der Sturm, welcher unter Alexander Jannäus über die Anhänger dieser Richtung kam,[2]) einer andern Anschauung Platz zu machen, und als der Sturm vorüber war und flüchtige Rabbinen aus Egypten zurückkehrten, schien eine dem bisherigen Gange des Gesetzesstudiums widerstrebende Theosophie sich geltend machen zu wollen; aber der vorzüglichste Vertreter dieser letztern Richtung, Jesus, wurde in Lydda als Zauberer hingerichtet, und es traten Lehrer auf, welche vom griechisch-egyptischen Einflusse unberührt geblieben waren, Schemaja und Abtaljon aus Babylon.[3]) Das von ihnen begon-

רַבָּנִי kommt (später) vor. Ein auf solche Art zum Lehrer geweihter Mann musste aber, so lange sein Lehrer lebte, sich noch zurückhalten und hiess dann חבר. Zwölf Meilen von seinem Lehrer durfte er selbst eine Schule eröffnen. Jerus. Schebiith. f. 63. c. 3.

[1]) צרוק.

[2]) S. oben S. 449.

[3]) Ich zweifle nicht, dass dieses Lehrerpaar identisch ist mit Σαμέας

nene Werk wurde von einem Lehrerpaare weiter fortgeführt, welches den Grund zur ganzen pharisäisch-rabbinischen Theologie gelegt hat, nämlich Hillel und Schammai, welche ebenfalls aus Babylon kamen. So weit ihre Ansichten in Einzelheiten auseinandergiengen, so heftig ihre Anhänger sich gegenseitig bekämpften,[1]) so zeigen doch die zahllosen Berufungen der in der Mischnah und im Talmud redenden Gesetzeslehrer auf beide Männer, dass sie beide die wesentlichen Grundsätze des spätern Rabbinismus als Pharisäer vertraten.

Sie wirkten als Lehrer des rechtgläubigen Judenthums; sie zeigten den Weg zur vollkommenen Ausübung des mosaischen Gesetzes, oder zur Frömmigkeit (perischuth), aber die Anweisung zur Gerechtigkeit nach dem Gesetze, welche sich aus ihrer Schule entwickelte und die pharisäische genannt werden muss, hemmte den Gang der religiösen Entwickelung des Volkes durch viele Verkehrtheiten, wenn auch das viele Gute, was an dieser fromm eifernden Richtung war, nicht zu verkennen ist. Wir wollen versuchen, die Richtung der Pharisäer zu charakterisiren.

§. 85.

Die Pharisäer treten zuerst in den makkabäischen Kämpfen auf,[2]) sie haben den äussern Krieg innerlich zu vollenden gesucht. Haben nämlich die Hasmonäer mit dem Schwerte die Zumuthung zurückgewiesen, die Einerleiheit der neuesten griechisch-heidnischen Bildung mit dem Wesen der hebräischen anzuerkennen, so thaten es die Pharisäer in der Lehre. Israel ist nach ihnen wesentlich von allen Völkern verschieden. Ausschliessung aller nicht hebräischen Einflüsse ist das Erste, was am Pharisäismus hervortritt. Sogar das Land, in welches Gott sie eingeführt hat, ist durch innere Heiligkeit von den

und *Πολλίων* bei Jos. Ant. XV. c. 10. §. 4. Unter *Πολλίων* den spätern Hillel zu verstehen, ist kaum möglich.

[1]) Es kam mitunter zu blutigen Auftritten. Die Schammäaner waren Rigoristen, die Hillelianer Laxisten. Jene Gelehrten, welche Christum (Matth. 19.) über die Ehescheidung fragen, waren ohne Zweifel Schammäaner.

[2]) Jos. Antiq. XIII. c. 5. §. 9. Unter Jonathan (159—144 v. Chr.). Pharisäer heisst „fromm". s. Buxtorf, lex. chald. פרוש separatus, abstinens, Pharisaeus vitae sanctitate cultu et moribus ab aliis hominibus separatus.

auswärtigen Gegenden verschieden. „Jose Ben Joeser von Zereda und Jose Ben Johanan von Jerusalem haben den maassgebenden Ausspruch gethan, dass aller Boden, worauf die Nichtisraeliten wohnen, unrein mache." [1]) Später, jedoch noch etwa zehn Jahre v. Chr., wurde angenommen, dass auch die Luft über dem Heidenlande religiös unrein sei. [2])

Auf dieser Grundanschauung ruht die hochmüthige Verachtung, womit der spätere Pharisäismus auf alles nicht Jüdische herabblickt. Scheinbar wird allerdings einmal die Lehre von der verunreinigenden Kraft alles Heidnischen zurückgenommen, doch ist damit die Verachtung nur gesteigert. Nach der Ansicht des Simon B. Jochai verunreinigen die Gräber der Nichtisraeliten nicht, weil (Ezech. 34, 31., vgl. 28.) geschrieben steht: Ihr meine Schaafe, Schaafe meiner Weide, ihr seid Menschen. Ihr werdet Menschen genannt, die Völker der Welt aber werden nicht Menschen, sondern Vieh geheissen. [3]) So befremdet es uns nicht, in dem auf Simon B. Jochai zurückgeführten Sohar zu finden: die Nichtisraeliten stammen vom bösen Prinzip her. [4]) Nur im Lande Israel lässt sich die Schechinah nieder, wesshalb das Targum Jonathan bei Ezechiel (1, 3.) einflickt, zuerst habe dieser Prophet im heiligen Lande die Sehergabe erhalten; [5]) ja die eigentliche Offenbarung der Schechinah ist auf Jerusalem beschränkt; zwar erhält Ezechiel am Flusse oder Canale Kebâr Inspirationen, aber das ist eben einer von den Paradiesesströmen, welche das Privilegium der Heiligkeit haben, obwohl nur für Zeiten der Noth. [6])

[1]) יוסי בן יועזר איש צרידה ויוסי בן יוחנן איש ירושלים גזרו טומאה על ארץ עמים· Schabbath f. ט״ו· a.

[2]) Ebend. c. 2. Verbot, die griechische Sprache zu lernen. Baba kama. 83. a. Sotah 49. a.

[3]) Baba mez. f. 114. 2. S. Mischnah, Niddah. X. 4. Sohar III. p. 175. ed. Sulzb.

[4]) I. S. 114. Sulzb. מסטרא מסאבא אית לון נשמתין

[5]) Vergl. Sohar I. f. ס״א· Amst. III. ק״ל und קל״א Crem. (קי״ז und קי״ח Sulzb.).

[6]) Sohar I. פ״ר· b. Amst. u. f. Jonas ist aus Palästina geflohen, um in den Ländern der Heiden gleichsam gegen die Einwirkung der Inspiration isolirt zu sein.

§. 86.

Mit dieser dogmatischen Ausschliesslichkeit geht die praktische Hand in Hand; nicht nur ist der Wein und das Brod der Heiden wenigstens eine Zeit lang für unrein erklärt worden, man soll Nichtisraeliten nicht vom Tode retten,[1]) man darf ihnen die Worte des Gesetzes nicht anvertrauen, und ein Nichtjude, der im Gesetze studirt, hat den Tod verschuldet.[2]) Allerdings wird nebenbei von Frommen der Welt gesprochen, aber die mildernde Anschauung, welche hiedurch sich geltend machen möchte, ist durch den feindseligsten aller pharisäischen Grundsätze wieder niedergehalten, welcher bis zur Stunde sprüchwörtlich unter den Juden geblieben ist in der Formel: „Den Besten unter den Nichtisraeliten sollst du tödten, der Besten unter den Schlangen sollst du das Hirn zertreten.“[3])

Wir brauchen auf diese Einzelheit kein Gewicht zu legen, wie denn auch edlere Pharisäer es nie gethan haben werden, und können überhaupt manche im Talmud geäusserte Ansicht ähnlicher Art als lediglich Frucht der spätern Zeit gelten lassen; jedenfalls sehen wir aber im ältern Pharisäismus das Bestreben, Gottes Wirkung auf Erden ausser dem Kreise Israels zu läugnen. Nahe lag es, die Ausdehnung der göttlichen Wirksamkeit in dem Sinne zu läugnen, dass Gott nach der sinaitischen Offenbarung nichts wesentlich Neues mehr wirken und lehren könne. Es ist sehr bezeichnend, wie die Pharisäer ihr eigenes Streben dargestellt haben, nämlich ihre Schriftgelehrten hätten einen Zaun um die mosaische Offenbarung gemacht.[4]) Sie haben in der That die mosaische Offenbarung abgezäunt, so zwar, dass Gott selbst das Recht benommen wird, sie zu erweitern. Sie halten den ihnen bekannten Ausfluss des Willens Gottes so fest, dass sie gegen Gott selbst

[1]) Aboda 13, 2. הגוי לא מעלין ולא מורידין

[2]) Chagiga f. 13, 1. אין מוסרין דברי תורה לגוי Sanhedrin f. 59. c. 1. גוי שעוסק בתורה חייב מיתה Vgl. Sohar III. קי״ז, bes. קי״ח Sulzb.

[3]) טוב שבגוים הרוג טוב שבנחשים רצץ את מוחו. Nach Tosefoth zu Aboda Sarah f. 26. c. 2. oben kommt der erste Theil dieser Formel (auf כותי bezogen) im Traktate Soferim vor.

Im Sohar III. p. 22. ed. Sulzb. wird derselbe Grundsatz ausgesprochen.

[4]) מסרת סיג לתורה

protestiren, wenn dieser einen neuen, grössern Ausfluss geben will, obwohl ihnen Gott längst durch Isaias zugerufen hatte: „Soll ich, der ich Andern das Gebären gebe, nicht selbst gebären?“ (66, 9.) und: „Wehe dem, der mit seinem Bildner hadert. . . Wehe dem, der zum Vater spricht: Was zeugest du?“ (45, 9. 10.) Ist auch der neunte Artikel des maimonischen Glaubensbekenntnisses der Juden, in der Form, wie er jetzt recitirt wird, erst im Mittelalter entstanden, so bezeichnet er doch jenen Grundirrthum, welcher durch den Pharisäismus ausgebildet ward,[1]) nämlich dass die von Gott gegebene Offenbarung absolut unveränderlich sei.

§. 87.

Hand in Hand mit dieser Anschauung gieng das Streben, den Begriff von Gott all' jener Attribute zu entkleiden, welche auf etwas Veränderliches deuteten. Bei diesem Streben musste die aristotelische Philosophie eine willkommene Hülfe bieten. Ihr Einfluss offenbarte sich nicht bloss in der Dialektik, deren lange Übung die scharfsinnigen Distinktionen und Subdistinktionen der Mischnah voraussetzt, sondern auch in jener Abstraktion, mit welcher alle Anthropopathien des alten Testamentes abgestreift wurden.

Die ältern Targumim können als Urkunde hiefür dienen.[2])

§. 88.

Je mehr hiedurch die Religion verengt und verkümmert ward, desto mehr wucherten auf dem eng umzäunten Gebiete die Schmarotzerpflanzen kleinlicher Menschenbemühung am Gotteswerke. Äusserlich ward der Text der Thora zum Gegenstande minutiöser Sorgfalt, die Schriftgelehrten zählten die Buchstaben der Bibel und maassen die Mitte jedes Hauptabschnittes u. s. w.[3]) Noch geschäftiger war die pharisäische Bemühung, den Inhalt des Gesetzes zu deuten und auf das

[1]) S. Surenhusii Mischnah IV. p. 263. und im Talmud Sanhedr. קב״ח. a. und im jüdischen Gebetbuche.

[2]) Später sehen wir einen bis in's Monstrose gehenden Anthropomorphismus in der babylonischen Pharisäerschule ausgebildet.

[3]) Aus diesen kleinlichen Bemühungen einer kindischen Kritik ward die Masorah erbaut, wovon später.

Leben anzuwenden. Die Mischnah und der Talmud geben uns einen Begriff davon. Es werden darin nicht bloss mit scharfsinniger Interpretation aus den Worten der Bibel Consequenzen gezogen, sondern auch Gebräuche der verschiedenen Zeiten, Aussprüche der ältern und spätern Lehrer als normgebende Quellen benützt, und so wird ein unermessliches Labyrinth von Regeln und Cautelen über der Offenbarung erbaut; überall liegen Fusseisen der Verbote und Stacheln der Gebote. Da sich die Mehrzahl der durch die pharisäische Gesetzesinterpretation gebildeten Vorschriften auf äussere Übungen bezog, so lag es sehr nahe, dass Heuchelei der mannigfachsten Art sich an den Pharisäismus anschloss.

§. 89.

Die eigenen Kinder der alten Pharisäer, die Talmudisten, haben uns selbst hinlängliches Zeugniss von der vorherrschenden Heuchelei dieses Systems gegeben, denn sie erklären fünf Siebtel dieser Sekte für falsche Frömmler.[1]) Nach Flavius Josephus vermochten sie beim Volke Alles, so zwar, dass Könige und Hohepriester mit ihnen sich in keinen Streit einlassen durften. Die oben überblickte Geschichte der hasmonäischen Fürsten und des Herodes hat manches Beispiel von ihrem Einflusse dargeboten.

§. 90.

Übrigens war weder das ganze Wesen der pharisäischen Schule schlecht, noch fehlte es an edlen Anhängern. Das Festhalten an der Überlieferung der Väter würde sicher ein wichtiges Mittel zur Aufrechterhaltung der Religion geworden sein, wenn nicht die Auswahl des von der frühern Zeit Festzuhaltenden zum Voraus eine befangene gewesen wäre. Sobald die Vergangenheit in all' ihren Zufälligkeiten, ja auch in ihren

[1]) Obenan stehen die falschen Convertiten, dann kommen Jene, welche sich stellen, als wären sie ganz zerschlagen und darum an allen Steinen anstossen, dann Jene, welche sich den Kopf anrennen, weil sie scheinbar die Augen vor Frauen verschliessen, dann die Kopfhänger, dann die übermüthig Selbstgerechten, endlich die Pharisäer aus Liebe zu Gott und aus Furcht. Sotah f. 22, 2.

1) שיכמי, 2) נקפי, 3) קיזאי, 4) מדוכיא, 5) מה חובתי ואעשנה, 6) מאהבה, 7) מיראה.

Verirrungen als normgebend angenommen wurde, verwandelte sich das Vertrauen auf die Überlieferung in Irrthum. Christus zeigt diess an klaren Beispielen. Über die Pflicht der Kinder gegen die Eltern konnte nach dem mosaischen Gesetze und nach dem Gebote der Natur kein Zweifel sein; aber die Pharisäer verliessen sich auf einen Gebrauch, wonach ein Sohn die dem Vater zu leistende Unterstützung in eine Tempelsteuer verwandeln konnte und verletzten dadurch keck die heiligste Pflicht des Kindes gegen den Vater.[1]) Zur Ergänzung des Lückenhaften, zur Erklärung des Dunkeln konnte die Überlieferung dienen; aber wenn sie gegen die klare Bestimmung der Offenbarung wie der Vernunft sich erheben wollte, so richtete sie sich selbst.

Übrigens hielten sie die Lehre von einer Zusammenwirkung der Gnade Gottes und der menschlichen Freiheit zur Hervorbringung verdienstlicher Werke fest, lehrten an die Existenz von Engeln, an jenseitige Belohnung und Bestrafung, an Auferstehung der Leiber[2]) glauben. Trotz aller Rügen über ihre Heuchelei hat daher Christus aufgefordert, ihre Lehre zu befolgen (Matth. 23, 3.).

§. 91.

Es fehlte jedoch nicht an allerlei abergläubischen Übungen; Christus scheint den Jüngern der Pharisäer vorzuwerfen, dass sie dämonische Exorcismen vornehmen.[3]) Der wenigstens theilweise pharisäische Priester Flavius Josephus bezeugt, dass die Beschwörungsformeln, welche Salomoh schriftlich hinterlassen habe, bei seinem Volke noch bis zur Stunde sehr im Schwunge gehen.[4]) In der Mischnah (Schabb. c. VI.) wird als geduldet der Gebrauch vorausgesetzt, als sympathetisches Heilmittel einen Nagel von einem Gekreuzigten an sich zu tragen; auch am Sabbath darf man damit ausgehen.[5]) Der

[1]) Matth. 15, 3—6.

[2]) Jedoch mischten sie den Glauben an eine Art von Seelenwanderung ein. Jos. Bell. jud. II. 8. 14. III. 8. 5. Man vergleiche die spätere rabbinische Lehre vom Gilgul.

[3]) Luc. 11, 19. Filii vestri in quo ejiciunt?

[4]) Ant. VIII. c. 2. §. 5. Ἐπῳδαί nennt Jos. diese Incantationen. Daselbst Anwendung des Ringes Salomonis vor Kaiser Vespasian.

[5]) במסמר מן הצלוב משום רפואה

bis jetzt herrschende Gebrauch frommer Juden, an den Kästchen der Phylakterien zur Naht die Spannader von einem Ochsen oder Kalb [1]) zu gebrauchen, scheint mit alten Gewohnheiten verwandter Art zusammenzuhängen. Simon B. Jochai meint, ein Kuhhaar an der Naht der Phylakterien angebracht, verunreinige nur die nächste Stelle und werde dann ein Ableiter aller unreinen Einflüsse, [2]) u. s. w. u. s. w.

§. 92.

Den Pharisäern gegenüber standen die Sadducäer als religiöse und politische Gegner, welche ihren Ursprung, wie oben bemerkt, von einem gewissen Zadok, Schüler des Antigonus von Sokko im dritten Jahrhundert vor Christus, herleiten. Ihre Richtung ist mit Rationalismus bezeichnet worden, doch vielleicht nicht glücklich; denn Rationalisten waren auch die Pharisäer, wenn man unter Rationalismus einen einseitigen Gebrauch der Vernunft in religiösen Dingen versteht. Eher möchte man sie Deisten nennen. Die Sadducäer läugneten die Unsterblichkeit der Seele, die Existenz von Engeln und hielten ein Fatum fest. In der Ausübung des Cultus hielten sie sich an solche Gebräuche nicht, welche nach Moses eingeführt wurden. Dass sie sich um die Tradition wenig kümmerten, ist natürliche Folge ihrer Richtung. Sie waren mehrmals sehr einflussreich, so unter Alexander Jannäus und nach dem Tode Christi. [3]) Sie scheinen arm an bedeutenden Lehrern gewesen zu sein. Vornehme Leute, welchen die pharisäische Casuistik unbequem war, schlugen sich vorzugsweise zu dieser Parthei. Das Motiv der vornehmen Trägheit pflegt aber nirgends in der Welt reiche Geistesprodukte hervorzubringen. [4]) Weit fruchtbarer scheint eine dritte Richtung gewesen zu sein, nämlich die

[1]) S. Bodenschatz IV. S. 17.

[2]) Sohar II. ל״ז b. Amst. Diess Geheimniss sei aber für Niemanden, als jene obern Heiligen: בר לאינון קדישי עליונין

[3]) Unmittelbar nach der Himmelfahrt des Herrn sehen wir die Sadducäer mit den Priestern und Tempelaufsehern gegen das Christenthum vereinigt. Apostelgesch. 4, 1. Der Hohepriester — Kaiphas — welcher den heiligen Petrus und andere Apostel einkerkern liess, war nach Apstg. 5, 17. von Sadducäern umgeben. Unter dem Vorsitze des Hohenpriesters Ananias ist später ein Synedrium versammelt, welches zur Hälfte aus Pharisäern, zur Hälfte aus Sadducäern bestand. Ebend. 23, 2. 6 ff.

[4]) S. Jos. Ant. XIII. c. 10. 6. XVIII. 1. 4.

§. 93.

der essenischen Mystiker, welche mit Recht unsere Aufmerksamkeit ganz besonders auf sich ziehen. Stilles, zurückgezogenes Leben war schon durch mehrere Propheten und ihre Jünger in Israel eingeführt, zum Theil mit klösterlichem Zusammenleben. Doch scheint hierin keine strenge Regel den frommen Regungen Einzelner vorgegriffen zu haben, so dass sich ein solches Stillleben in der mannigfaltigsten Form dargestellt haben kann. So finden wir zur Zeit des Propheten Jeremias einen Stamm von Israeliten, welcher sich's zum Gesetze gemacht hatte, unter Zelten zu wohnen, sich der Viehzucht, nicht dem Ackerbau zu widmen und sich des Weintrinkens zu enthalten. Diese Regel stammte von ihrem Ahnen Jonadab, einem Sohne Rechab's, wesshalb diese Leute Rechabiten genannt wurden.[1]) Wie lange sie ihre patriarchalische Regel gehalten haben, lässt sich nicht bestimmen; aber natürlich ist es, dass spätere Freunde eines stillen patriarchalischen Lebens zur Bestätigung desselben gern diese als Vorgänger betrachteten.

Jedenfalls haben wir durch Flavius Josephus und Philo eine ziemlich genaue Kenntniss über das Wesen und die Verbreitung eines im Geiste der Prophetenschulen ausgeführten Institutes, nämlich des Essenerordens zur Zeit der Apostel, und die Gewissheit, dass dasselbe schon geraume Zeit vorher existirt habe.[2])

Josephus erwähnt die Essener zum erstenmale um 166 v. Chr. (Ant. XIII. c. 5. §. 9.), so dass wir das Wesentliche davon schon in jener Zeit ausgebildet denken müssen. Ob dieser Verein stilllebender Menschen schon damals den Namen

[1]) Jer. 35. רֵכָבִים. Sie scheinen im Südosten von Judäa (s. V. 11: אדם), also in der Nähe jener Nabatäer gelebt zu haben, von denen Diodor Sik. 19, 94. sagt: Sie hatten den Brauch, weder zu säen, noch Baumzucht zu treiben, noch Häuser zu bauen, noch Wein zu trinken. Hängt das arabische: ראהב, „der Mönch“, damit zusammen? Vgl. שכח, arabisch סהה, רכש, arabisch רהש, בקש, arabisch בהש.

[2]) Wenn Plinius H. N. I. V. c. 16. 17. sagt, dass die Esseni per saeculorum millia bestehen, ohne dass Jemand geboren werde, so will er, wie der Zusammenhang zeigt, nicht von dem Alterthume dieses Ordens reden, sondern von seiner möglicher Weise unendlichen Zukunft trotz des dort herrschenden Cölibates.

Essener geführt habe, oder ob Josephus ihn von dem zu seiner Zeit gültigen Sprachgebrauche aus auf das im Wesentlichen gleiche Institut zurückgelegt habe, lässt sich nicht entscheiden; doch ist wahrscheinlich, dass sie damals Chasidim, d. i. die Getreuen, Frommen, hiessen. Unter diesem Namen schliessen sich (1 Makk. 2, 42.) Eiferer für die israelitische Religion an Judas Makkabäus an, ihr Verhalten entscheidet bei einer wichtigen Gelegenheit über das des ganzen Volkes (1 Makk. 7, 13.), und die Syrier beklagen sich, dass die Chasidim unter den Juden intolerant seien (2 Makk. 14, 6.).[1]

Dass nach der Überzeugung des Josephus die Essener sehr lange vor seiner Zeit existirten, spricht er deutlich aus, indem er sagt, bei ihnen seien seit alter Zeit[2] die grössten Tugenden einheimisch. Von den verschiedenen Deutungen des Namens der Essener hat die am meisten für sich, wonach der Begriff des Heilens asâ zu Grunde liegt.[3] Doch lassen wir den Namen auf sich beruhen.

§. 94.

Von den Sitten, Gebräuchen und Meinungen der Essener möchte sich das Wesentliche auf folgende Punkte zurückführen lassen. 1) Sie nehmen am jüdischen Opfercultus nicht Theil, obwohl sie Gaben nach Jerusalem senden.[4] 2) Sie betreiben mit Eifer allegorische Schrifterklärung. Die Lehre von den Engeln spielt bei ihnen eine grosse Rolle, sie kennen verschiedene Engelnamen.[5] Sie haben viele religiöse Gesänge und ausser der heiligen Schrift noch Schriften von alten Männern, „welche als Häupter dieser Schule aus eigener Erfahrung belehrt, viele Denkmäler des in den Symbolen angedeuteten Ideals

[1]) An der ersten dieser drei Stellen liest der griechische Text Ἰουδαίων, die Vulg. Assidaeorum, an den beiden andern Stellen: Ἀσσιδαῖοι, d. i. חסידים. Vielleicht fasste diese Bezeichnung sowohl die Pharisäer, als Essener zusammen.

[2]) Ἐκ παλαιοῦ. Ant. XVIII. c. 1. §. 5.

[3]) אָסְיָא, Ärzte, θεραπευταί. Beachtenswerth ist der Einklang des Namens mit Jesus, Isa, ישע stammverwandt mit אסא. Als nom. pr. S. אסי und איסי und in der Gemara bei Wolff. bibl. hebr. II. p. 761. und 762.

[4]) S. Geschichtliche Nachrichten aus dem Alterthume über Essäer und Therapeuten von Joh. J. Bellermann. Berlin 1821. S. 63.

[5]) Ebend. 94. Vgl. 49.

hinterlassen haben." [1]) 3) Sie haben und pflegen prophetische Gaben. 4) Sie leben im Cölibat. [2]) Frauen und Männer kamen jedoch bei gewissen Gelegenheiten zur religiösen Feier zusammen. 5) Es herrschte unter ihnen Gütergemeinschaft. 6) Sie geniessen kein Fleisch. 7) Sie haben Priester und heilige Mahle mit eigenen Mysterien. Sie feiern Agapen, haben Betsäle, worin ein Heiligthum ausgezeichnet ist. [3]) 8) Bei den Agapen kommen religiöse Tänze vor. [4]) 9) Sie feiern den Sabbath. 10) Ihre Tagesordnung ist zwischen Gebet, Betrachtung und Arbeit getheilt. Von den Arbeiten sind jene ausgeschlossen, die auf Luxus und Krieg Bezug haben. In Egypten scheint nur die Abendmahlzeit gebräuchlich gewesen zu sein. Ob jeden Tag gemeinschaftlich gegessen wurde, lässt sich nicht bestimmen. Am Sabbath erörterte man die während der Woche betrachteten Stücke der heiligen Schrift. „Die sechs Wochentage bleiben sie alle gesondert für sich und philosophiren in den genannten Monasterien, ohne ihre Thürschwelle zu überschreiten, ja ohne nur von fern heraus zu sehen." [5]) 11) Es herrscht unter ihnen strenge Disciplin, sie stehen unter dem Gehorsam von Obern. Wer in den Orden eintreten will, wird zuerst Noviz; [6]) nach der Aufnahme folgt im zweiten Stadium eine zweijährige weitere Probe und erst dann der bleibende Eintritt. [7]) 12) Sie schwören nicht, ausser bei der Aufnahme in den Orden.

§. 95.

Der Ursprung dieses Ordens ist nach Obigem ein rein hebräischer; die Prophetenschulen sind als Quelle dieses klö-

[1]) S. 94.

[2]) S. indess Ugolin. thes. XXII. p. 185.

[3]) Bellermann S. 44. 107. 105.

„Jeder Ort aber hat ein heiliges Zimmer, welches Semneion oder Monasterion heisst, worin sie, von Allen abgesondert, die Mysterien ihres heiligen Lebens verrichten, nichts hineintragend, weder Trank noch Speise, noch auch von dem Übrigen, was zum Bedarf des Leibes nöthig ist; sondern Gesetze und prophetische Aussprüche und Hymnen und das Andere, wodurch Einsicht und Frömmigkeit befördert und vollendet wird." S. 92.

[4]) S. 105.

[5]) Ebend. S. 95.

[6]) ζηλῶν.

[7]) Philo kennt vier Grade.

sterlichen Lebens anzusehen. Dass aber auch fremde Einflüsse mitgewirkt haben mögen, lässt sich nicht läugnen. Flavius Josephus vergleicht die essenische Lebensweise jener der Pythagoräer.[1]) Ausserhalb des jüdischen Volkes würde die Lebensweise der von Porphyrius, Origenes, Clemens Alexandrinus und Cyrillus geschilderten indo-baktrischen Samanen die grösste Ähnlichkeit darbieten.[2]) Mag man aber darunter brahmanische Sannijasi's verstehen,[3]) oder, was wahrscheinlicher ist, die buddhistischen Schamanen,[4]) jedenfalls fehlt aller historische Zusammenhang; zudem bildet das thätige Leben der Therapeuten einen wesentlichen Unterschied. Die indischen Einsiedler und Mönche sind Bettler, wenigstens die buddhistischen.[5])

Von grösserer Wichtigkeit ist die Berücksichtigung des Einflusses, welchen die Essener übten. Der Zahl nach standen die palästinensischen hinter den Pharisäern zurück, denn sie waren nur viertausend Seelen stark, während jene sechstausend Mitglieder zählten. Wie gross die Anzahl der egyptischen Therapeuten war, lässt sich nicht bestimmen; doch scheint es, dass sie ausser der Niederlassung am mareotischen See bei Alexandria nur kleine Hospitien hatten, also im Ganzen nicht sehr stark sein konnten. Dessenungeachtet muss ihrer Richtung eine grosse Bedeutung zuerkannt werden. Ihre Lebensweise wurde im apostolischen Zeitalter von den palästinensischen Christen nachgeahmt, so zwar, dass einige Kirchenväter versucht waren, zu glauben, die von Philo ge-

[1]) Antiq. XV. c. 10. §. 4.

[2]) Porphyr. de abstin. IV. 355 sq. ed. Rhoer. Origenes. c. Celsum I. 24. Cyrill. contra Julian. IV. t. 7. p. 131. ed. Aubert. Clemens, Strom. l. I. p. 359. ed. Pott. Vergl. l. III. c. 7. p. 538., ed. Pott über die Brahmanen.

[3]) S'armân, v. S'armâ, glücklich, freudig, und „eine den Brahmanen eigenthümliche und für sie schickliche Benennung." Wilson, Sanscrit dict. I. ed. p. 881. Das sind die ind. Germanen des Strabo. S. Colebrooke, Essays II. 201. Vgl. As. Res. IX. 299.

[4]) D. h. die Beruhigten, v. s'ama, die Ruhe. Wilson p. 880. S. Chr. Fr. Neumann, The Catechism of the Shamans. Lond. 1831. p. 35. Etwas ganz Anderes ist sâman, der Sâmaveda, Versöhnung. Wilson p. 982. Von Hodgson wird indessen gegen Wilson die Identität von Samanismus und Buddhismus geläugnet.

[5]) Bhikshu, der Bettler, A Bauddha mendicant. Wilson p. 622.

schilderten Therapeuten seien eben die ersten egyptischen Christen gewesen.[1])

§. 96.

Es konnte in ihrem ganzen Wesen das Bestreben, ein gottgefälliges Leben zu führen, nicht verkannt werden; desshalb wurde auch in der Zeit des Übergangs, welche der völligen Lossagung von jüdischen Gebräuchen in der Apostelperiode vorangieng, von den Jüngern Christi theilweise Bezug auf solche Bücher genommen, welche nur im Kreise der Essäer als inspirirte verehrt wurden. Das gilt besonders von dem Buche Henoch. Wenn Philo einerseits sagt, dass die Therapeuten ausser der eigentlichen heiligen Schrift auch noch Schriften von Männern des Alterthums besässen, welche für Uranfänger dieser Schule angesehen würden, und andererseits ihre Vorliebe für die Engellehre bezeugt, so kann es kaum zweifelhaft sein, dass das Buch Henoch ein essäisches Produkt ist, oder doch durch ihre Hochschätzung verbreitet wurde.

Die astronomischen Kenntnisse, welche darin an den Tag gelegt werden, sind durch den Hauptaufenthalt der Therapeuten am mareotischen See bei Alexandria hinlänglich erklärt.[2]) Es mag dem Hauptbestandtheile nach mehrere Jahrhunderte vor Christus verfasst sein; einzelne Stellen deuten aber auf die Regierungszeit des Herodes hin.

§. 97.

Jedenfalls war dieser Orden nach der angeführten Stelle des Philo der Entstehung und Verbreitung apokrypher Bücher sehr günstig. Damit ist freilich zugleich ausgesprochen, dass diese stillen Leute auch die Keime von allerlei unbegründeten Träumereien in ihrer Mitte hegten, und es scheint nicht voreilig zu sein, wenn wir annehmen, dass aus diesem Kreise die jüdische Gnosis hervorgieng. Epiphanius, der von den Ossenern nach den Nazaräern spricht, äussert sich über sie:

[1]) S. Euseb. H. E. l. II. c. 17.

[2]) Die Annahme von Lawrence in seiner Preliminary dissertation, p. 38. (s. Andr. G. Hoffmann, das Buch Henoch, Jena 1833. I. S. 70.), dass ein Exulant der zehn Stämme Verfasser des Buches sei, ist nicht genug begründet.

„Es folgt nun die Sekte der Ossener, welche mit der vorigen verflochten ist. Auch diese sind Juden, Heuchler in ihrem Betragen, sonderbare Leute in ihren Einfällen. Sie entstanden, wie die mir zugekommene Überlieferung sagt, in den Gegenden Nabatäa, Ituräa, Moabitis und Areilitis, in den umliegenden Gegenden des sogenannten todten Meeres. Zu ihnen trat nachher einer mit Namen Elxai[1]) zur Zeit des Kaisers Trajan, nach des Heilands Erscheinung. Diess war ein falscher Prophet.“

Die Ebioniten scheinen ebendahin zu gehören; ihr Name wird von einem gewissen Ebion hergeleitet. Bemerkenswerth ist, dass gleichzeitig mit den Jüngern der Apostel ein jüdischer Gnostiker lebte, welcher einen verwandten Namen hatte, nämlich Jeba, oder Eba. Unter diesem Namen erscheint im Sohar ein Greis voll Witz und Tiefsinn, aber auch wortreich und von den Jüngern des Simon B. Jochai nicht als ächter Jude anerkannt.[2]) In der allegorischen Schriftdeutung, in der Engellehre, im Gebrauche der apokryphen Bücher Henochs, Salomoh's, Adams, möchte sich der Sohar selbst in vieler Hinsicht als Wiederschein des reinern, wenn auch platonisirenden Essäismus kund geben.[3])

§. 98.

Lassen wir aber Alles, was mehr oder minder Vermuthung ist, auf sich beruhen und halten wir uns lediglich an die Zeugnisse von Josephus und Philo, so bleibt uns immerhin das Wesen der Essäer zweideutig; so sehr ihr friedliches Stillleben, ihre Enthaltsamkeit anzieht, so sehr erregt auch der Gebrauch der mystischen Tänze, das absichtliche Hegen prophetischer

[1]) Durch Chwolson sind wir nun über die ursprüngliche Form des Namens Elxai אלחשיה aufgeklärt.

[2]) ייבא סבא Sohar II. קי"ד a. Amst. קנ"ה ff. Sulzb.

[3]) Schimon Ben Schetach, Amts- und Zeitgenosse von jenem Jehuda Ben Tabbai, dem wir wahrscheinlich den wunderreichen Brief am Anfang des 2. B. der Makk. verdanken, wird als Urahn der kabbalistischen Lehre angesehen. Neben ihm steht der unter Alexander Jannäus (Juchasin f. 16. b. ed. Cracau 1550) hingerichtete Jesus als Urahn der excessiven jüdischen Mystiker. Es ist beachtenswerth, dass die Karäer Christum i. J. 263 contr. geboren und 293 contr., d. i. 119 v. Chr., getödtet sein lassen. S. Jost, Geschichte der Israeliten, IX. Bd. Register S. 96.

Zustände, die Vorliebe für Angelologie, ihr Separatismus, den Argwohn, dass sie die Väter der jüdisch-christlichen Sekten der ersten Jahrhunderte geworden sind.

§. 99.

Einer besondern Erörterung bedarf die bei den Essenern beobachtete Ehelosigkeit. Sie stammt nicht aus dem Geiste des Judenthums. Dieses hält die Eingehung der Ehe für Pflicht, und denkt sich den vollkommenen Gnadenzustand nur da möglich, wo Mann und Weib vereint sind. Diess geht nicht etwa bloss aus jenen zahlreichen Stellen des Sohar hervor, wonach die Schechinah nur da ruht, wo Mann und Weib zusammen sind,[1] sondern weit stärker noch aus dem alten Gebrauche, dem Hohenpriester eigens eine Frau für den Versöhnungstag anzutrauen, damit er, wenn seine wirkliche Gemahlin stürbe, nicht ein einsamer Mann sei.[2] Doch spricht derselbe R. Ben Assai, von welchem der Grundsatz stammt: „Jeder Mensch, welcher nicht bedacht ist, das: Wachset und mehret euch, zu vollziehen, ist Dem gleich, der Blut vergiesst," auch die Regel aus, dass tiefes und anhaltendes Gesetzesstudium von der Haltung jenes Gebotes dispensire. Er nahm diese Dispense selbst für sich in Anspruch; denn, sagte er, „meine Seele ist verliebt in die Thorah oder Offenbarung."[3] Auch scheint es, dass am Tempel neben frommen Wittwen auch Jungfrauen lebten, welche enthaltsam blieben.

§. 100.

Vergegenwärtigen wir uns die drei Hauptrichtungen im Judenthume, Pharisäismus, Sadducäismus und Essenerthum, so stehen die Motive mannigfacher Bewegungen vor uns. Rechnet man die ungeheuren Kämpfe hinzu, welche im Jahrhundert

[1]) I. S. קע״ב Sulzb. ibid. S. קל״ז und ed. Crem. I. 378. 483. III. 65. 157. 573.

[2]) Joma I. 1. Surenhus. II. 206. Vgl. Pesiqta bei Ugolino, thes. XVI. p. 192. Sifra ebend. p. 1420 u. Sohar III. c. 272. Crem. „Der Priester, welcher keine Gemahlin hat, darf am Cultus nicht Theil nehmen."

[3]) Jebamoth f. 53. u. f. 63. Vgl. Dr. Hirsch Grätz, Gnosticismus und Judenthum. Krotoschin 1846. S. 73. und Is. 56, 3. 4. Matth. 19, 12. 1 Cor. 7, 27 ff.

vor Christus die Reiche des Abend- und Morgenlandes erschütterten, die blutigen Bürgerkriege Roms, die dem mittelalterlichen Eindringen der Seldschuken ähnlichen Züge der Parther, so haben wir ein Jahrhundert der gewaltigsten Aufregungen vor uns.

Kein Wunder, dass sich unter diesen Eindrücken die Sehnsucht nach einem Erlöser immer lebendiger aussprach. Verschieden mochten die Vorstellungen sein, welche man von der Wirksamkeit desselben hegte, aber allgemein war das Verlangen nach ihm. Man betete alltäglich in dem oben betrachteten Schemoneh-Esre um die Ankunft des Sprösslings Davids,[1]) und fügte diesen täglichen Äusserungen der lautesten Sehnsucht nach dem Erlöser bei festlichen Gelegenheiten eben so starke bei. So finden sich unter den Gebeten der jüdischen Osterhagada zwischen dem dritten und vierten Becher des Ostermahles mehrere Äusserungen der Sehnsucht nach dem Erlöser, welche sicher zu den ältesten Bestandtheilen der jüdischen Osterhagada gehören, indem bereits ein halbes Jahrhundert vor Christus in liturgischen Differenzen zwischen Hillelianern und Schammäanern dieselben als Geullah oder Erlösungsgebet erwähnt werden. (Mischnah, Pesach X. 6.) Nachdem die Ausdrücke des sechzehnten Abschnittes vom Schemoneh-Esre-Gebet wiederholt sind: „Es möge in Erinnerung (vor dir, o Gott!) kommen das Andenken des Gesalbten des Sohnes Davids" — wird fortgefahren[2]): „Erbaue die heilige Stadt Jerusalem. Der Allerbarmer möge eingedenk sein der Tage des Messias und des Lebens der kommenden Welt!"

Schon der Gebrauch jener Psalmen, welche die jüdische Liturgik unter dem Namen Hallel[3]) kennt und ausser andern Gelegenheiten besonders zur Osterzeit anwendete, reichte hin, an Ostern die Sehnsucht nach dem Erlöser mit Nachdruck aufzuwecken. Im letzten Psalme des Hallel (Ps. 118.) fassten die Worte: „Gieb doch das Heil, o Ewiger!" aña adonaj hoschîa ña! jene Sehnsucht um so stärker zusammen, da sie durch besondere Feierlichkeiten bei andern Festen hervorgehoben

[1]) S. 428.

[2]) S. z. B. die hebräisch-deutsche Ausgabe: „Hagada Schel Pesach, die Pesach-Hagada." 4. Aufl. Leipzig 1843. Fritzsche S. 20 ff.

[3]) S. oben S. 347.

waren, z. B. beim Lauberhüttenfest, wo das „Hosianna“ Leib und Seele zur Festfreude hob.[1])

§. 101.

Jedenfalls war die Erwartung des Erlösers zur Zeit Christi im ganzen Volke Israel gross. Wir sehen das aus vielen Umständen. Am wenigsten fällt es auf, wenn fromme Seelen, wie Simeon und Anna, welche bei der Geburt Christi bereits hochbejahrt waren, mit inbrünstiger Sehnsucht auf die Erfüllung der prophetischen Verheissungen warteten. Mag es auch ungewiss bleiben, ob der greise Simeon des Evangeliums (Luk. 2, 25.) eine und dieselbe Person mit Simeon, dem Sohne Hillels, sei,[2]) so haben wir in seiner Freude beim Anblick des Heilandskindes ein Muster von der damaligen Messias-Hoffnung der Frommen, Gotterleuchteten.

§. 102.

Dass die Theologen die Hoffnung auf das Kommen eines königlichen Erlösers aus dem Stamme Davids theilten, sieht man aus der Art, wie die Gelehrtesten bei der Ankunft der Weisen aus Morgenland die Prophetie des Michäas deuteten (Matth. 2, 4 ff. Mich. 5, 1.); sie sagten mit Bestimmtheit: Bethlehem werde der Geburtsort des Messias sein. Auch die Gesandtschaft der Juden Jerusalems an Johannes den Täufer und die Art, wie er antwortete, lässt uns sehen, wie vertraut man damals mit dem Gedanken von der Ankunft des Erlösers war (Joh. 1, 19 f.). Auch der Hohepriester, welcher Jesum nach der Gefangennehmung feierlich fragt: „Bist du Christus, der Sohn des gebenedeiten Gottes?“ (Mark. 14, 61.) spricht die Erwartung der Ankunft Christi aus, obwohl er zu gleicher Zeit das pharisäische Theologumenon als Glaubensaxiom voraussetzt, es könne kein Wesen Sohn Gottes heissen.

§. 103.

In welchem Sinne zur Zeit Christi das Judenvolk die Erwartung des Erlösers hegte, sehen wir zum Theil schon aus

[1]) Mischnah, Sukka IV. 5.

[2]) S. indess Bartolocci, bibl. Rabb. III. p. 327. Vgl. die Worte des Andreas zu Petrus: „Wir haben den Messias gefunden.“ Joh. 1, 41.

den Übersetzungen der mosaischen und prophetischen Bücher von Onkelos und Jonathan, wovon letzterer etwas vor Christus, ersterer zur Zeit Christi gelebt haben muss. [1]) Beide Paraphrasen müssen mehr als Redaktion der allgemein gültigen Auslegung, denn als Privatarbeit einzelner Gelehrten angesehen werden. [2]) Wir finden hier sogar solche Stellen auf den Messias bezogen, welche selbst für das Auge eines christlichen Lesers oft nur wenig buchstäblichen Grund zu messianischen Deutungen geben. Die Worte des sterbenden Jakobs (Genes. 49, 10.), dass der Gesetzgeber nicht von Juda weichen werde, bis der Schiloh komme, deutet Onkelos: Bis der Messias kommt. Numeri 24, 17.: „Es wird ein Stern aus Jakob auftreten;" Onkelos: „Es wird der Messias aus Israel gesalbt werden." Im Gesange der Hannah 1 Sam. 2, 10.: „Er wird erhöhen das Horn seines Gesalbten;" Jonathan: „Er wird das Reich seines Gesalbten, seines Messias, gross machen." 2 Sam. 23, 3. in den letzten Reden Davids, Jonathan: „Er hat verheissen, er wolle mir bestellen einen König, welcher ist der Messias, welcher aufstehen und herrschen wird, durch die Furcht Gottes." 1 Kön. 4, 33. (Salomon redete) „auch vom Yssop, welcher an der Wand hervordringt." Jon.: „Über diese Welt und die kommende des Messias." Isai. 4, 2.: „Zu dieser Zeit wird der Sprössling Gottes herrlich und glorreich sein." Jon.: „Zu dieser Zeit wird der Messias sein zur Freude und zur Ehre." Isai. 9, 6.: „Fürst des Friedens." Jon.: „Der Friedens-Messias." Isai. 10, 27.: „Durch das Öl wird das Joch verderben." Jon.: „Die Völker werden durch den Messias zermalmt werden." Isai. 11, 1.: „Es wird ein Reis hervorgehen aus dem Stamme Jesse's, ein Geschoss aus seinen Wurzeln erblühen." Jon.: „Ein König wird aus den Nachkommen Jesse's hervorgehen, und von seinen späten Enkeln der Messias gesalbt werden." Isai. 11, 6.: „Der Wolf wird bei dem Lamme wohnen." Jon.: „In den Tagen des Messias von Israel wird der Friede auf Erden gross sein." Isai. 15, 2.: „Aus dem Stamm der

[1]) S. Wolff, bibl. Hebr. II. p. 1147 ff.

[2]) Megillah f. 3. Jonathan hat sein Targum aus dem Munde der Propheten Haggai, Zacharia und Malachias niedergeschrieben. Diess kann nur den Sinn haben, dass er bloss der Redakteur einer seit jenen Propheten bestehenden normalen Auslegung der Propheten sei.

Schlange geht der Basilisk hervor.“ Jon.: „Aus den späten Enkeln Jesse's geht der Messias hervor,“ Isai. 16, 1.: „Sendet das Lamm des Landesherrn.“ Jon.: „Sie werden Tribut dem Gesalbten (Messias) Israels bringen.“ Isai. 28. 5. Jon.: „In jener Zeit wird der Messias des Ewigen der Heerschaaren zur Freudenkrone werden.“ Isai. 42, 1.: „Siehe, mein Knecht.“ Jon.: „Siehe, mein Knecht, der Messias!“ Isai. 43, 10. Jon.: „Mein Knecht, der Messias, an welchem ich mein Wohlgefallen habe.“ Isai. 52, 13. Jon.: „Mein Knecht, der Messias, wird Gelingen haben.“ Isai. 53, 10. Jon.; „Sie werden das Reich ihres Messias sehen.“ Jer. 23, 5.: „Ich werde dem David einen gerechten Sprössling erwecken.“ Jon.: „Ich werde dem David den Messias erwecken.“ Jer. 30, 21. Jon.: „Es wird ihr König aus ihnen gesalbt werden und ihr Messias sich aus ihnen offenbaren.“ Jer. 33, 13. Jon.: „Es soll noch fürder das Volk durch den Messias geleitet werden.“ Jerem. 33, 15.: „Ich will dem David einen Sprossen der Gerechtigkeit keimen lassen.“ Jon.: „Ich will dem David den Messias der Gerechtigkeit erwecken.“ Osee, 3, 5. Jon.: „Und sie werden dem Messias, dem Sohne Davids, gehorchen.“ Osee, 14, 8. Jon.: „Sie werden im Schatten ihres Messias rasten.“ Mich. 4, 8.: „Du Heerdenthurm.“ Jon.: „Du Messias Israels.“ Mich. 5, 2. Jon.: „Aus dir wird hervorgehen vor mir der Messias, dass er Macht übe über Israel.“ Habakuk 3, 18.: „Ich will frohlocken in Gott.“ Jon.: „So auch um der Wunder und der Rettung willen, welche du an deinem Messias übest.“ Zachar. 3, 8.: „Siehe, ich lasse kommen meinen Knecht, den Sprössling.“ Jon.: „Siehe, ich lasse kommen meinen Knecht, den Messias, und er wird sich offenbaren.“ Zachar. 4, 7. Jon.: „Er wird den Messias, dessen Name von Alters her ausgesprochen ist, offenbar machen.“ Zachar. 6, 12. Jon.: „Siehe den Mann, dessen Name Spross (Zemach) ist; er wird sich offenbaren und herrlich werden und den Tempel des Herrn bauen.“ Zachar. 10, 4. Jon.: „Von ihm kommt sein König, von ihm sein Messias.“ [1])

[1]) S. Buxtorf, lex. chald. s. v. משיח, wo ausserdem noch jene Stellen des Jonathan über den Pentateuch und die Targumim zu den Hagiographa angeführt sind, worin der Messias genannt wird.

§. 104.

Auch die Samariter erwarteten den Messias, wie aus den Worten der Samariterin am Jakobsbrunnen hervorgeht (Joh. 4, 25),[1]) und wir vermissen diese Sehnsucht auch nicht in jenen Überresten hebräischer Literatur, welche dem Jahrhundert vor Christus angehören, von welchen aber zweifelhaft ist, ob sie von gläubigen Jüngern der pharisäischen oder der essenischen Schule hervorgegangen seien, oder endlich von solchen, welche zwischen allen bestehenden Partheien eine selbstständige Anschauung bewahrten.

In diese Klasse gehört vorzüglich der siebenzehnte von den Psalmen Salomos.[2]) Vers 6. „Durch unsere Missethaten haben sich erhoben über uns Sünder. 18. Fort (von Jerusalem) sind geflohen die, welche die Versammlungen der Heiligen lieben, wie Vögelein aus ihrem Neste davonfliegen. . . . 26. In alle Welt sind sie zerstreut. 21. Verschlossen sind die ewigen Quellen. 23. Blicke her, o Gott, und erwecke ihnen ihren König, den Sohn Davids, zur Zeit, die dir gefällt, damit dein Sohn über Israel herrsche. 24. Umgürte ihn mit Kraft, dass er die ungerechten Fürsten zerbreche. 25. Reinige Jerusalem von den Völkern, welche im Verderben wandeln. 27. Vernichte die gottlosen Völker durch das Wort seines Mundes. 28. Er möge sammeln das heilige Volk, er möge es lenken in Gerechtigkeit. 29. Er möge keine Ungerechtigkeit in ihrer Mitte wohnen lassen. 31. Ein Beisasse und Fremdling wohne nicht mehr unter ihnen. 33. Er reinige Jerusalem 34. so dass Völker daherkommen bis von den Enden der Erde, zu schauen seine Herrlichkeit. 36. Keine Ungerechtigkeit möge existiren in seinen Tagen, weil alle heilig sein werden und ihr König ist Christus der Herr.“ Das Ideal des

[1]) Vgl. über den שהב oder תהב der Samariter: Carmina Samaritana ed. G. Gesenius. Lips. 1824. p. 75.

[2]) Fabricii Codex pseudoepigr. V. T. t. I. p. 960. Movers gebührt das Verdienst, auf diesen Psalm aufmerksam gemacht und überhaupt die Bedeutung des salomonischen Psalters in's Licht gesetzt zu haben. Encyklopädie der katholischen Theologie. I. Bd. 1847. S. 340. s. v. Apokryphen-Literatur.

messianischen Reiches in diesem Psalme ist freilich jüdisch, und zwar engherzig jüdisch — von der göttlichen Natur Christi keine Spur; aber jedenfalls sehen wir, dass die Sehnsucht nach dem Erlöser, dem Sohne Davids, stark hervortritt.

§. 105.

Eben so stark ist dieselbe im Buche Henoch bezeugt, jedoch mit dem Unterschiede, dass hier die Idee einer mehrfachen Persönlichkeit in Gott und der Menschwerdung des ewigen Sohnes Gottes mit Bestimmtheit ausgesprochen ist.

Ausgehend von der danielischen Vision (7, 9.) sagt der Verfasser des Buches Henoch: „Da sehe ich das Haupt der Tage, dessen Haupt weiss wie Wolle war, und mit ihm einen Andern, dessen Antlitz dem des Menschen glich. Sein Antlitz war voll Anmuth, gleich einem der heiligen Engel.“ — Auf die Frage, wer dieser sei, erfolgte die Antwort: „Diess ist der Menschensohn, dem Gerechtigkeit ist . . . und welcher offenbaren wird alle Schätze dessen, was verborgen ist; denn der Herr der Geister hat ihn erkoren und sein Theil hat Alles übertroffen dieser Menschensohn . . . wird erregen Könige und Mächtige von ihren Lagern.“ . . . Er wird die Götzendiener bekehren (K. 46.). „Alsdann waren die Herzen der Heiligen voll von Freude, weil die Vollendung der Gerechtigkeit gekommen.“ „In dieser Stunde wurde dieser Menschensohn angerufen bei dem Herrn der Geister und sein Name in Gegenwart des Hauptes der Tage. Bevor die Sonne und die Zeichen geschaffen waren, bevor die Sterne des Himmels gebildet waren, wurde sein Name angerufen in der Gegenwart des Herrn der Geister. Eine Stütze wird er sein den Gerechten und den Heiligen, auf welche sie sich lehnen, ohne zu fallen, und er wird sein das Licht der Völker. Er wird sein die Hoffnung derer, deren Herzen in Unruhe sind. Alle, welche wohnen auf Erden, werden niederfallen und anbeten vor ihm; werden ihn rühmen und verherrlichen und Loblieder singen dem Namen des Herrn der Geister. Desshalb war der Auserwählte und der Verborgene in seiner Gegenwart, ehe die Welt geschaffen wurde und immerdar. (Am Tage des Gerichtes, wenn die stolzen Ungerechten verurtheilt werden,) da werden sie fallen und nicht mehr aufstehen, . . . denn sie haben verläugnet den Herrn der Geister und seinen Messias“

(K. 48.). Wiederum drückt er sich da, wo er von dem Schrecken spricht, welcher die grossen Herrscher der Erde am Tage des Gerichtes ergreifen wird, so aus: „Sie werden erschrecken und niedersenken ihr Antlitz und Angst wird sie ergreifen, wenn sie des Weibes Sohn sitzen sehen auf dem Throne seiner Herrlichkeit. Dann werden die Könige, die Fürsten und Alle, welche die Erde inne haben, ihn rühmen, dessen Herrschaft über alle Dinge ist, ihn, welcher verborgen war. Denn vom Anfange war des Menschen Sohn im Verborgenen, ihn bewahrte der Höchste bei seiner Macht und offenbarte ihn den Auserwählten. Alle Könige, Fürsten, Erhabene und diejenigen, welche über die Erde herrschen werden vor ihm niederfallen auf ihr Angesicht und ihn anbeten. Sie werden setzen ihre Hoffnung auf diesen Menschensohn und werden beten zu ihm und bitten um Gnade" (61, 8. 9. 10. 12. 13.).[1])

§. 106.

Es fehlte also auch in Palästina nicht an Lichtblicken in's Geheimniss des persönlichen Lebens Gottes und seines Rathschlusses, durch die Menschwerdung des ewigen Sohnes Gottes die Welt zu erlösen. Vielleicht würden diese Aufschlüsse in einem sehr weiten Kreise verbreitet gewesen sein, wenn nicht die hebräisch redenden Juden Palästina's, Babylons und Syriens eine Scheidewand der pharisäischen Verachtung gegen die griechisch gebildeten Juden Egyptens aufgebaut hätten,[2]) in deren Kreis das Buch der Weisheit, freilich auch eine philosophirende Eklektik, entstanden war, welche die hochwichtige Wahrheit vom ewigen Sohne Gottes eher verdunkeln, als erhellen konnte. Stille, fromme Betrachter der Offenbarung waren mit dem Gedanken der Menschwerdung vertraut ohne Philosophie; eine allgemeine Vorstellung und Erwartung einer Erlösung hatte das ganze Volk Israel, und selbst den Heiden, welche im römischen Reiche lebten, lag es nahe, die Idee einer himmlischen Hülfe mit Freuden aufzunehmen.

[1]) Lawrence, Preliminary dissertation. p. 76. Bei Hoffmann, das Buch Henoch I. Ebend. S. 77. über die Trinität im B. Henoch. (C. LX. 13. 14.)

[2]) S. oben S. 472.

§. 107.

Die Religion der Heiden, welche durch das römische Reich hin verbreitet waren, gerieth im Jahrhundert vor Christus immer sichtlicher in Verfall. Man unterliess die gottesdienstlichen Handlungen, oder verrichtete sie gezwungen und ohne innere Theilnahme. Die Oberpriester selbst waren zum Theil ohne Glauben. Das religiöse Gefühl verlangte Sättigung, es wurden ihm fremde Götter zugeführt; der allegorische Gottesdienst sollte die Gebildeten befriedigen, die Treue und Güte und Freundschaft und der Patriotismus erhielten Altäre. Für ein tieferes Bedürfniss wurden die geheimnissvollen Gottheiten Egyptens nahe gebracht; die Isis zog mit einem ganzen Hofstaate von orientalischen Gottheiten ein. Zauberer, Mathematiker, Chaldäer und Zeichendeuter trieben ihr Gewerbe; für Frauen waren sie Bedürfniss; aber auch Männer, wie Tiberius, da er auf Rhodos studirte, konnten sie nicht entbehren.[1])

§. 108.

Vielen schien die Philosophie eine Retterin,[2]) Cicero betrachtete sie als Trösterin in allen Leiden. Aber gerade dieser Repräsentant des philosophisch gebildeten Theiles der Menschen jenes Jahrhunderts giebt in seinem Buche von der Natur der Götter hinlänglich Zeugniss von der verzweiflungsvollen Ungewissheit, auf welche die Bemühungen der verschiedenen Schulen der Philosophen hinausliefen.

Man mag die neue Akademie eine unvollkommene Philosophie nennen und dem Cicero selbst den Ruhm eines gründlichen Denkers absprechen, geschichtlich steht jedenfalls fest, dass in dieser Schule die edelsten Menschen jener Zeit im Zweifel das höchste Ergebniss alles Denkens und Wissens fanden. Der Stoiker Cato von Utika, als Repräsentant einer kräftigen Entscheidung für Beschlüsse eines gewaltigen Willens,

[1]) Vgl. Diog. Laert. I. S. 200. Tauch., wonach der Gotteslängner Bion Boristhenites in der Krankheit Amulete, περίαπτα, anlegt.

[2]) Die Vornehmen, welche nicht selbst dem Studium der Philosophie obliegen konnten, zogen Philosophen in ihre Nähe, unterhielten Briefwechsel mit ihnen und thaten ihnen oft ausserordentliche Ehren an. S. Plutarch, Anton. c. 80. ed. Tauchn. p. 354. Arius von Augustus hochgeehrt.

steht persönlich achtungswürdig da, aber sein ganzes Wesen und sein Ende durch Selbstmord spricht es aus, dass die Stoa keinen Trost geben konnte. Am wenigsten konnte diess der Fall in der epikuräischen Schule sein. Ein Lukretius konnte ihren Anschauungen den höchsten Zauber der Poesie leihen, aber er bekannte durch seinen Selbstmord, dass seine Lehre keinen Muth zum Leben einzuflössen vermöge. Die peripatetische Schule endlich trug zwar durch ihre logische Consequenz und durch ihre von allen Voraussetzungen freie Klarheit den Beruf in sich, dem geistigen Gewinne vieler Jahrhunderte zum Maasse zu dienen; aber sie beschränkt sich zu sehr darauf, die Form und das Gesetz des Wahren zu erforschen, als dass sie durch erhebende Wahrheiten die mit dem Sichtbaren unzufriedene und über das Unsichtbare zweifelnde oder schwärmende Menschheit hätte trösten können. Auch tritt sie in dem Jahrhundert vor Christus nur wenig hervor, wir erfahren nur gelegentlich, dass dieser oder jener Freund der Philosophie, z. B. Cato, auch einmal mit einem Peripatetiker zusammengetroffen sei, aber nirgends zeigt sich ein grosser Meister oder Jünger dieser Schule.

§. 109.

Nimmt man zu diesen Umständen die furchtbaren Revolutionen hinzu, welche von Marius bis zur Schlacht bei Aktium die römische Welt erschütterten, und in welchen mehr Blut vergossen ward, als in der englischen und französischen und der gegenwärtig noch fortdauernden zusammen, so begreift man die Reife, mit welcher sich auch die Heiden an den Gedanken einer Erneuerung der Menschheit anschlossen. Als Virgil, nicht lange vor der Schlacht bei Aktium, in seiner vierten Ekloge sang: Schon nahe das letzte Weltalter des sibyllinischen Liedes, von vorne beginne der mächtige Kreislauf der Jahrhunderte wieder, es werden getilgt die Spuren unserer Verschuldung und die Erde erlöst von immerwährendem Schrecken u. s. w., so sprach er sicher mehr aus, als bloss einen augenblicklichen dichterischen Einfall. So wurden von der Fülle der Zeit sowohl Juden als Heiden zur Erwartung einer ausserordentlichen Hülfe des Himmels hingedrängt. Diese Hülfe kam, aber nicht so, wie Tausende es erwartet haben mochten.

Christus kam nicht in dem von den Juden festgehaltenen Sinne als zweiter David, so dass er die Macht Israels bis an die Grenzen der Erde ausgedehnt und allen Völkern einen Tribut auferlegt hätte. Auch eignete er sich nicht die geheimnissvolle Sprache der orientalischen Theosophie jenes Jahrhunderts an, selbst an der zwar klaren, aber doch künstlich errungenen Dialektik Griechenlands gieng er vorüber. — Weil er selbst das grosse, zum Troste der ganzen Menschheit genügende Wort war, so konnte er es den mannigfaltigen Bildungsformen des menschlichen Wortes überlassen, sich seiner Fülle zu bemächtigen; weil er alle Menschen trösten wollte, sprach er einfacher noch, als die wahren Dichter, welche mit ihren Liedern die Seelen aller fühlenden Menschen erquicken wollen. Was er brachte, war nicht das Ergebniss von etwas schon Dagewesenem — sondern etwas Neues, aber alles bereits erschienene Gute fand in Ihm seine Rechtfertigung und Vollendung; was er brachte, war gross und in seiner Anwendung und seinen Folgen so umfassend, dass die begabtesten Geister aller Jahrhunderte vollauf zu thun haben, Vergangenheit und Gegenwart damit zu verknüpfen; aber für sich betrachtet, war es einfach, in wenigen inhaltsvollen Thatsachen und Wahrheiten bestehend; darum konnten Fischer es verkünden. Die Wahl solcher Verkünder und Verbreiter seiner Lehre und Anstalt, dann die Art, wie er den Beifall der Menschen verschmähte, zeigt allein schon, dass sein Werk über den natürlichen Ergebnissen der Zeitentwickelung stand — dass es göttlich war.

Wir wollen in einem kurzen Überblicke den Gang beobachten, welchen Christus, der Gottmensch, einhielt, um sein Werk zu gründen, und dann dieses in seinen Hauptseiten betrachten.

Siebenter Abschnitt.

Christus in seinem Lehren, Wirken und Leben.

K. I. Chronologische Übersicht.

A. Christus unter und neben Johannes dem Täufer. Erstes Jahr.

§. 1.

Es mochte längst vergessen sein, dass einst, nicht lange vor dem Lebensende des alten Herodes, Weise aus Morgenland die Kunde von der Geburt des Königs der Juden gebracht haben; ausser Maria konnte es nur Wenigen bekannt sein, dass Jesus der Sohn Gottes sei. Beides sollte durch Johannes, den Sohn des Priesters Zacharias, weithin kund werden. In den schauerlichen Einöden am todten Meere und um den Jordan her lebte er als Anachoret und zog durch ungewöhnliche Übungen der Ascese die Aufmerksamkeit der verweichlichten Zeit auf sich. Die Strenge seines Lebens würde indess für sich allein noch nicht hingereicht haben, Tausende und Tausende zu ihm selbst aus der Hauptstadt in die Wüste hinauszulocken, wenn nicht prophetische Zustände ihn zu einem ausserordentlichen Gesandten Gottes erhoben hätten. Lukas giebt uns genau die Zeit an, in welcher Johannes als Prophet auftrat. „Im fünfzehnten Jahre der Regierung des Kaisers Tiberius, als Pontius Pilatus Landpfleger von Judäa, Herodes II. Vierfürst von Galiläa, sein Bruder Philippus Vierfürst von Ituräa und dem trachonitischen Gebiete, Lysanias Vierfürst von Abilene war, unter den Hohenpriestern Annas und Kaiphas kam das Wort des Herrn über Johannes, den Sohn des Zacharias, in der Wüste.“

§. 2.

Ein Prophet in jener Zeit der vulkanisch-gährenden Leidenschaften und der Herrschaft feiner Römerbildung musste

wohl, möchte man denken, eine grosse Fülle von neuen Gedanken zum Besten geben, wenn er die Aufmerksamkeit von hin- und herwogenden Volksschaaren fesseln wollte. Aber wir hören nur wenige und sehr nahe liegende sittliche Mahnungen von ihm. „Thuet Busse!“ Die ganze Macht, welche der erste Prophet seit Malachias auszuüben hatte, wird also lediglich dazu angewendet, um jenes Gebiet in Ordnung zu bringen, welches der Mensch bereits übersieht, aber noch nicht sittlich beherrscht. Erst dann soll ihm die Einsicht in ein höheres Gebiet gewährt werden, wenn er das niedere vollkommen bebaut hat. Die sittlichen Mahnungen der alten Propheten mussten durch den Ernst des Johannes nochmals zusammengefasst werden, um vor Allem im eigenen Innern das tiefe Elend der Sünde zu erkennen. Ohne diese Selbsterkenntniss würde die Zeit nur mit der Fragelust hochmüthigen Vorwitzes zum Erlöser hinzugetreten sein. Freilich war diese Art der Predigt nicht geeignet, mit reizenden Eindrücken den Weg zum Heiland zu bahnen. Einigermassen mochte zur Erhöhung des Eindruckes eine Ceremonie beitragen, welche für gewisse Fälle bereits im mosaischen Gesetze angeordnet war, nämlich die Taufe derer, welche reumüthig ihre Sünde bekannt hatten. Wie die Proselytentaufe eine einschliessliche Vollbringung der levitischen Reinigung für alle möglichen Fälle der Verunreinigung im ganzen bisherigen Leben war, — so war die des Johannes eine ceremonielle Bekräftigung der Ablegung aller moralischen Unreinheit zum Behufe des Eintrittes in ein gottgefälliges Bussleben. Gott scheint mit dieser Ceremonie, welche mit der ausserordentlichen Sendung des Johannes aufhörte, obschon nicht in sakramentalischer Weise, die Gnade der Sündenvergebung verbunden zu haben.

§. 3.

Die grösste Bedeutung erhielt die Wirksamkeit des Johannes dadurch, dass er auf das Kommen des Reiches Gottes in der nächsten Zeit mit Bestimmtheit hinwies. „Das Reich Gottes ist nahe!“ Diese Ankündigung hiess soviel, als: Die Ankunft des Messias ist nahe. Die hohe Meinung, welche das Volk von Johannes hatte, indem es geneigt war, ihn selbst für den Messias zu halten, berichtigte er dahin, dass er nur der Wegbereiter, der Verkünder und Diener des Erlösers sei. In

diesem Sinne gab er auch den Abgesandten des hohen Rathes Bescheid, welche ihn förmlich über seine Würde und Sendung befragten.

§. 4.

Bald[1]) hatte er Gelegenheit, persönlich auf Denjenigen hinzudeuten, dessen Wegbereiter er sich selbst genannt hatte. Jesus von Nazareth kam an den Jordan und verlangte von Johannes die Taufe. Johannes weigerte sich; kannte ihn also als durch und durch sittenrein. Die Taufe musste aber gewissermassen das Signal werden, wodurch er in ihm die übermenschliche Quelle aller Sittenreinigung der ganzen Welt erkennen sollte. „Ich sah den heiligen Geist in Taubengestalt vom Himmel kommen und über ihm bleiben. Ich kannte ihn nicht;[2]) aber Jener, der mich gesendet hat, mit Wasser zu taufen, hat mir gesagt: Über welchen du den heiligen Geist wirst herabkommen und bleiben sehen, der ist's, welcher mit dem heiligen Geiste tauft. Ich sah es, und habe bezeugt, dass dieser der Sohn Gottes sei“ (Joh. 1, 31—34.). Das Bleiben des heiligen Geistes über Jesus bestand wohl in ausserordentlichen Wirkungen, wovon eine das Hinausgehen oder Schweben in die Wüste war, um vierzig Tage lang zu fasten.[3]) Das Wunderbare dieser Zurückgezogenheit blieb den Meisten verborgen und langsam enthüllte Jesus seine ganze Würde.

§. 5.

Als Christus wieder am Jordan erschien — was wohl Ende Februar geschehen sein mag — begrüsste ihn Johannes mit

[1]) Die Gesandtschaft des hohen Rathes gehört nach der vierzigtägigen Fasten.

[2]) Die Weigerung, Jesum zu taufen, beweist nicht bloss, dass er ihn kannte, sondern dass er auch Ehrfurcht vor ihm hatte. Aber gleichwohl kannte er sein göttliches Wesen nicht.

[3]) Vgl. oben S. 263 u. 264. Am Ende dieser vierzigtägigen Fasten kommt die Versuchung durch den Satan im Zusammenhange mit der Empfindung des Hungers vor. Darf man annehmen, dass die höhere Ekstase allmählig verglüht sei und am Ende bei dem Übergange zu leiblicher Erregung in der veränderten Gestalt der niedern Ekstase die Möglichkeit des Verkehres mit dem Versucher gegeben habe? Ich wage keine Behauptung auszusprechen. Männer der Erfahrung in den höchsten Erscheinungen des Seelengebietes mögen hier urtheilen.

dem Ausruf: „Siehe da das Lamm Gottes!“ Nimmt man diesen Ausdruck des Johannes mit den übrigen von ihm aufgezeichneten zusammen, so erhält man aus seinem Munde ein ziemlich vollständiges Glaubensbekenntniss über die Würde Jesu. Er war vor Johannes, demnach kommt ihm, da er der irdischen Geburt nach jünger ist, ein ewiges Dasein zu. Er tauft mit dem heiligen Geiste, er ist die grosse Sühne für die ganze Welt. Doch würden wir uns sehr irren, wenn wir glaubten, die Zeitgenossen des Johannes hätten schon die ganze Sendung Christi begriffen.

Als erste Wirkung des Zeugnisses von Johannes finden wir diess, dass Jünger desselben sich mit Liebe und Ehrfurcht an Jesus anschlossen; so Andreas mit einem Ungenannten (Joh. 1, 35—40.), Simon, auf Zureden des Andreas. Philippus wurde von Jesus selbst gerufen und dieser rief den Nathanael. Das war aber nur ein vorläufiges Bekanntwerden, wodurch noch kein bleibendes Verhältniss geknüpft war. Jesus gieng — Ende Februar oder Anfangs März — nach Galiläa, wo er das erste Wunder verrichtet — in Cana bei einer Hochzeit. Nach einem kurzen Aufenthalte in Kapharnaum gieng er — Ende März oder Anfangs April — nach Jerusalem zum Osterfeste. Bis dahin scheint er noch nirgends prophetisch lehrend aufgetreten zu sein.

§. 6.

Hier in Jerusalem, so wie in der Umgebung der Hauptstadt wirkte nun Jesus durch Lehre, durch Wunder und Spendung der Taufe vom Frühjahr bis Spätherbst. Sein erstes Auftreten konnte als ein Wiederschein der Prophetenstrenge des Johannes angesehen werden. Es ist beachtenswerth, dass der Evangelist Johannes ausdrücklich bemerkt (3, 24.), Johannes der Täufer sei damals noch nicht im Gefängnisse gewesen. Auf diesen nämlichen Abschnitt ist ohne Zweifel eine Äusserung des Evangelisten Johannes zu beziehen, welche uns Eusebius[1]) aufbewahrt hat: „Die Evangelien sowohl von Markus, als Lukas waren bereits publicirt, als Johannes immer noch bloss mündlich (die Lehre des Herrn) verkündete, wie man sagt; endlich sei er ebenfalls an eine schriftliche Auf-

[1]) H. E. III. 24. Nach ihm Hieronymus: vir. illust. c. 9.

zeichnung gegangen und zwar auf folgende Veranlassung hin. Die drei vor ihm verfassten Evangelien seien allenthalben hin und auch zu ihm gelangt; er habe sie angenommen und ihre Wahrhaftigkeit bezeugt; doch habe er erklärt, ihre Erzählung sei hinsichtlich der Verkündung der ersten Thaten Christi mangelhaft.“ [1]) Die übrigen Evangelisten beginnen nämlich mit der Gefangennehmung des Johannes, und übergehen die erste Anwesenheit Christi beim Osterfeste in Jerusalem seit der Taufe. Im Tempel musste es Aufsehen erregen, dass Jesus die Käufer und Verkäufer vertrieb (Joh. 2, 13—22.), noch mehr aber seine Wunder (ebend. 23 ff.). Viele glaubten an ihn. Sogar von den Gelehrten wendete sich Einer, Nikodemus, vertrauensvoll an ihn. So hoch ihn aber selbst dieser hielt, fand er, wie es scheint, immer nur einen grossen, prophetischen Lehrer in ihm. Christus baute auf diesem unzureichenden Vertrauen geduldig fort. Er beschränkte sich nicht auf Jerusalem, sondern zog mit den ihm folgenden Jüngern in Judäa umher, lehrend und die Taufe spendend.[2]) Diese Taufe ist ohne Zweifel von der des Johannes unterschieden; denn Christus hatte bereits damals eine Umgeburt für's Himmelreich durch Wasser und den heiligen Geist gelehrt (K. 3.). Dem Volke mochte er indess als Fortsetzer, wo nicht als Nachahmer des von Johannes Begonnenen erscheinen; beide lehrten auf ausserordentliche Weise, beide tauften. Die Eifersucht der Jünger des Johannes veranlasste diesen, das Verhältniss, in welchem er zu Jesus stand, neuerdings zu beleuchten, und alle Zeitgenossen zum rechten, vollen Glauben an die Würde Christi zu wecken: „Ihr müsset es mir selbst bezeugen, dass ich gesagt habe, ich bin nicht Christus, sondern ich bin vor ihm hergesendet. Er muss wachsen, ich muss abnehmen. Der von der Höhe gekommen ist, steht über Allen. Der von der Erde gekommen ist, ist irdisch und redet irdisch; der aber vom Himmel kommt, ist über Allen. Der Vater liebt den Sohn und hat Alles in seine Hand gelegt. Wer an den Sohn glaubt, hat das ewige Leben; wer aber dem Sohne den Glauben versagt, wird das Leben nicht sehen“ (3, 27 ff.).

[1]) *Μόνην δὲ ἄρα λείπεσθαι τῇ γραφῇ τὴν περὶ τῶν ἐν πρώτοις καὶ κατ' ἀρχὴν τοῦ κηρύγματος ὑπὸ τοῦ χριστοῦ πεπραγμένων διήγησιν.*

[2]) Er liess durch die Jünger die Taufe spenden. 4, 2.

§. 7.

Dieses Zeugniss erhielt durch das Schicksal des Johannes eine besondere Stärke. Derselbe wurde nämlich theils seiner Wahrheitsliebe, theils des Volkszulaufes wegen von Herodes Antipas, zu dessen Gebiet die Taufstätte des strengen Propheten gehörte, gefangen gesetzt. Flavius Josephus kennt nur den letztern Grund der Einkerkerung, stimmt aber insofern mit den Evangelien vollkommen überein, als er in ihm einen Sittenprediger von untadelicher Tugendhaftigkeit und ungewöhnlicher Popularität sieht.[1]) Zwischen der Gefangennehmung des Johannes und seiner Hinrichtung müssen mehrere Monate verflossen sein. Dieses Jahr brachte Christus grösstentheils in Galiläa zu.

Die drei ersten Evangelisten beginnen ihren Bericht über das öffentliche Leben Christi mit der Gefangennehmung des Johannes (Matth. 4, 12. Mark. 1, 14.). Wenn nach Josephus der Zulauf des Volkes ein Hauptgrund war, warum der Täufer der Freiheit beraubt wurde, so ist die Abreise Jesu nach Galiläa durch die Bemerkung: „Die Pharisäer hätten gehört, Christus habe noch mehr Jünger, als Johannes“ (Joh. 4, 1. 2.), der Art motivirt, dass das vierte Evangelium mit den übrigen zusammentrifft.

B. Christus wirkt grösstentheils in Galiläa bis zum Tode des Johannes. Zweites Jahr.

§. 8.

Die Rückreise Jesu nach Galiläa über Samaria — wo das Gespräch mit der Frau am Jakobsbrunnen vorfiel — gehört dem Spätherbste an, da noch vier Monate bis zur Ernte waren

[1]) Joseph. Antiq. XVIII. c. 5. §. 2. *Τισὶ δὲ τῶν Ἰουδαίων ἐδόκει ὀλωλέναι τόν Ἡρώδου στρατὸν ὑπὸ τοῦ Θεοῦ καὶ μάλα δικαίως τινυμένου κατὰ ποινὴν Ἰωάννου τοῦ ἐπικαλουμένου Βαπτιστοῦ. κτείνει γὰρ τοῦτον Ἡρώδης ἀγαθὸν ἄνδρα καὶ τοὺς Ἰουδαίους κελεύοντα ἀρετὴν ἐπασκοῦντας καὶ τῇ πρὸς ἀλλήλους δικαιοσύνῃ καὶ πρὸς Θεὸν εὐσεβείᾳ χρωμένους βαπτισμῷ συνιέναι. οὕτω γὰρ καὶ τὴν βάπτισιν ἀποδεκτὴν αὐτῷ φαίνεσθαι, μὴ ἐπί τινων ἁμαρτάδων παραιτήσει χρωμένων ἀλλ ἐφ᾽ ἁγνείᾳ τοῦ σώματος ἅτε δὴ καὶ τῆς ψυχῆς δικαιοσύνῃ προεκκεκαθαρμένης. καὶ τῶν ἄλλων συστρεφομένων καὶ γὰρ ἤρθησαν ἐπὶ πλεῖστον τῇ ἀκροάσει τῶν λόγων δείσας Ἡρώδης τό ἐπί τοσόνδε πιθανὸν αὐτοῦ τοῖς ἀνθρώποις μὴ ἐπὶ ἀποστάσει τινὶ φέροι, πάντα γὰρ ἐῴκεσαν συμβουλῇ τῇ ἐκείνου πράξοντες κ. τ. λ.*

(Joh. 4, 35.). An den Anfang dieses Abschnittes fällt die Wahl der Apostel, welche bisher nur in loser Verbindung ihm gefolgt waren. Er blieb nicht in Nazareth,[1]) denn er selbst bestätigte das Sprüchwort: „Ein Prophet hat keine Ehre in seiner Heimath“ (Joh. 4, 44.). Indessen hatten viele Galiläer seine Wunder in Jerusalem gesehen, wesshalb ihm ein grosser Ruf vorangieng (ebend. 4, 45.). Durch ein neues Wunder, welches er in Cana an dem Sohne eines königlichen Beamten (des Herodes Agrippa?) verrichtete, vermehrte er diesen Ruf (ebend. 4, 46 ff.). Auch in Judäa ward der bereits begründete dadurch genährt, dass Christus beim Judenfeste, d. i. wahrscheinlich beim Purimfeste,[2]) in Jerusalem einen Kranken heilte, welcher achtunddreissig Jahre lang gelitten hatte (ebend. 5, 5 ff.). Dort erinnerte er auch die Juden an das Zeugniss, welches Johannes ihrer feierlichen Gesandtschaft gegeben habe, beifügend: „Ich nehme aber von keinem Menschen ein Zeugniss an; ich sage diess nur, damit ihr gerettet werdet. Er war das Licht, welches angezündet ward und leuchtete. Ihr aber wolltet ein Weilchen bei seinem Scheine euch erlustigen. Ich habe ein Zeugniss, welches über Johannes hinausgeht. . . . Die Werke, welche ich verrichte, geben Zeugniss über mich, dass der Vater mich geschickt habe.“ So enthüllte er seine übermenschliche Sendung und seine göttliche Natur in Jerusalem. Diese Anwesenheit in Jerusalem, bei welcher so wichtige Thaten und Lehren vorkamen, war jedoch so kurz, dass wir immerhin das laufende Jahr als ein in Galiläa zugebrachtes betrachten können.[3]) Johannes erwähnt aus demselben nur (K. 6.) die Brodvermehrung jenseits des Sees Tiberias, durch welche fünftausend Menschen gespeist wurden, woran sich eine hochwichtige Rede vom Glauben und von der Eucharistie anschliesst.

[1]) Es ist zweifelhaft, ob die von Lukas erzählte Vertreibung Jesu aus Nazareth (Luk. 4, 16 ff.) hieher gehöre, oder in's vorige Jahr.

[2]) Joh. 5, 1. ἡ ἑορτὴ τῶν Ἰουδαίων. So kann nach dem oben S. 496. Bemerkten das Purimfest billig heissen. Christus zeigte an der leiblichen und geistigen Heilung des Elenden, welche Emancipation vom Messias zu erwarten sei. Die Zeitfolge gestattet kaum, ein anderes Fest zu verstehen.

[3]) Matth. 12, 46. Mark. 3, 32. scheint bei der Zurückkunft Jesu von einer Reise gesprochen zu sein. Vgl. Luk. 8, 19., wo die Anverwandten zu Christus wollen.

Die andern drei Evangelisten dagegen geben uns sehr viele Wunder und Reden Christi aus dieser Zeit. Zu den schönsten Reden gehört die sogenannte Bergpredigt, welche bei Matthäus drei Kapitel füllt (5. 6. 7.). Ausser der bereits erwähnten Mehrung von wenigen Broden zur Speisung von sechstausend oder fünftausend Menschen wirkte er eine zweite, in welcher er viertausend Menschen speiste. Er nimmt in einem Gespräche mit den Aposteln selbst auf beide Rücksicht (Matth. 16, 9. Mark. 8, 19.): „Erinnert ihr euch nicht, wie ich fünf Brode an fünftausend austheilte? Wie viel Körbe Überbleibsel habt ihr da gesammelt? Sie antworteten: zwölf. Als ich aber sieben Brode an viertausend Menschen austheilte, wie viel Körbe habt ihr aufgehoben? Sie antworteten: sieben.“ Es war eine Zeit der Lehre und Wunder; die Menschen wurden wie mit Gewalt zum Himmlischen hinangezogen, ohne jedoch Denjenigen, welcher sie so mächtig lehrte, in seiner ganzen Würde zu erkennen.

§. 9.

Selbst seine Jünger hatten noch nicht hinlängliche Zeichen eines lebendigen Glaubens abgelegt; einige wichen von ihm, als er (Joh. 6.) das Geheimniss von der Eucharistie vortrug. Doch wurde gerade diese Aussonderung den ausharrenden Aposteln zur höhern Bestärkung. Jesus sprach zu den Zwölfen: „Wollt etwa auch ihr fortgehen? Da antwortete ihm Simon Petrus: Herr, zu wem sollen wir gehen? Du hast Worte des ewigen Lebens und wir glauben und haben erkannt, dass du Christus, der Sohn Gottes, seiest“ (ebend. 6, 68 ff.). Nicht lange darnach wurde dieses Bekenntniss auf's Feierlichste und Bestimmteste bestätigt.

Die ganze bisherige Thätigkeit Christi konnte, wenigstens von solchen, die das Zeugniss von Johannes dem Täufer nicht gehört hatten, etwa als die eines hohen wunderkräftigen Propheten angesehen werden, welche innerhalb des Judenthums sollte beschränkt bleiben. Christus wollte durch seine Apostel den Glauben an seine wahre Würde und sein Werk in's Klare setzen. In dem Hochlande am Libanon, in der Nähe von Cäsarea Philippi, fragte er die Apostel zuerst, für wen ihn die Leute hielten, wobei sich ergab, dass einige in ihm vermöge der Seelenwanderung den Elias, Jeremias oder Johannes den Täufer wiedererstanden dachten, andere ihn sonst für einen

Propheten hielten. „Für wen haltet aber ihr mich? Da nahm Simon Petrus das Wort und sprach: Du bist Christus, der Sohn des lebendigen Gottes." Dieses Bekenntniss der Gottheit Christi ward vom Erlöser nicht nur gebilligt, sondern dadurch verherrlicht und gekrönt, dass derselbe seinen Plan von der Gründung einer unüberwindlichen Kirche offenbarte: „Selig bist du Simon Bar Jona; denn das hat dir nicht Fleisch und Blut geoffenbart, sondern mein Vater, der im Himmel ist. Und ich sage dir, du bist Petrus, der Fels, und über diesem Felsen will ich meine Kirche erbauen und die Pforten der Hölle sollen sie nicht überwinden" (Matth. 16, 15 ff.). Damit war einerseits der Ausgang Christi aus Gott von Ewigkeit, andererseits seine Wirkung für die ganze Weltdauer bestimmt. Sollte diese Wirkung nur darin bestehen, dass die Lehre fortgesetzt würde, womit er bisher den Menschen so viel Ruhe und Selbsterkenntniss gegeben hatte? Bereits die Rede von der Eucharistie (Joh. 6.) konnte ahnen lassen, dass für alle Zeiten ein Zusammenhang mit dem Opfertode Christi sollte gegründet werden, der die Bürgschaft des Heiles sei.[1]) Allein diese priesterliche Wirksamkeit des Messias lag den Anschauungen der Juden trotz der deutlichsten Weissagungen der Propheten, besonders des Isaias (53.), sehr fern. Selbst die Apostel konnten nur allmählig auf die Vorstellung von einem für die Sünden der Welt leidenden Messias hingeführt werden. Zunächst unterrichtete sie der Herr von seinem Leiden[2]): „Von da an begann Jesus seinen Jüngern zu zeigen, dass er müsse nach Jerusalem gehen und Vieles leiden von den Ältesten und Schriftgelehrten und den Hohenpriestern, dass er auch müsse getödtet werden, am dritten Tage aber auferstehen."[3])

Den Abschluss der Wirksamkeit in Galiläa bildete die Verklärung, welche über das Leiden hinaus die Macht des unsterblichen Lebens den Gläubigen eröffnen sollte. Petrus,

[1]) *Καὶ ὁ ἄρτος δὲ ὃν ἐγὼ δώσω, ἡ σάρξ μου ἐστὶν ἣν ἐγὼ δώσω ὑπὲρ τῆς τοῦ κόσμου ζωῆς.*

[2]) Erst beim letzten Abendmahle werden wir ihn die Lehre vom stellvertretenden, sühnenden Leiden aussprechen hören. S. unten von den drei Ämtern Christi.

[3]) Matth. 16, 21. unmittelbar nach der Lehre von der Gottheit Christi und seiner unüberwindlichen Kirche.

Jakobus und Johannes waren die Zeugen dieser übernatürlichen Bestätigung der Würde Christi.

§. 10.

Um diese Zeit war Johannes bereits getödtet;[1]) er hatte immer noch Schüler um sich gehabt, welche selbst nach seiner Hinrichtung es wagten, sich als Anhänger zu bekennen.[2]) Diese blieben übrigens, wie es scheint, auf dem Standpunkte des Judenthums stehen, von welchem aus sie unter anderem die Jünger Christi wegen Nichtbeobachtung pharisäischer Satzungen tadelten. Sie scheinen der Idee eines zwar heiligen, aber irdisch mächtigen Messias gehuldigt zu haben, wesshalb Johannes der Täufer im Gefängnisse von Christus eine bestimmte Erklärung forderte, ob er der zu erwartende Messias sei, oder ob man einen andern erwarten müsse.[3]) Da Johannes nach Obigem die göttliche Natur Christi und seine Erlöserwürde auf's Klarste erkannte, so ist es sehr schwer anzunehmen, dass er selbst wirklich gezweifelt habe. Immerhin muss aber anerkannt werden, dass der Weg, welchen Jesus in der Erniedrigung und Demuth zum Leiden wandelte, nicht klar genug vor Johannes selbst enthüllt war; sonst würden seine Schüler keiner besondern Belehrung bedurft haben.

Auch die nächsten Anverwandten Jesu glaubten noch immer nicht — wie sich aus dem Folgenden ergiebt.

C. Das dritte Jahr. Nach dem Tode des Johannes Bapt. Grösstentheils in Samaria und Judäa.

§. 11.

Das Laubhüttenfest war nahe, womit das dritte Jahr des öffentlichen Lebens Christi beginnt. Christus zog nicht mit den Festcaravanen nach Jerusalem: „Denn die Juden strebten, ihn zu tödten“ (Joh. 7, 1.). „Da sagten seine Brüder (Anver-

[1]) Matth. 14, 1 ff. Mark. 6, 14 ff. Luk. 9, 7 ff.

[2]) Matth. 14, 12. Mark. 6, 29.

[3]) Luk. 7, 19 ff. Diese Gesandten kamen zu Christus ohne Zweifel bei jener Anwesenheit in Jerusalem (und Bethanien), welche Johannes K. 5, 1 ff. berichtet. Dort in Bethanien kam die reuige Sünderin zum Gastmahl.

wandten) zu ihm: Gehe fort von hier und ziehe nach Jerusalem wenn du so etwas in's Werk setzen willst (so eine ausserordentliche Stiftung eines Gottesreiches), so zeige dich selbst der Welt. Denn nicht einmal seine Brüder glaubten an ihn" (Joh. 7, 5.). — Gleichwohl zog er, freilich später und nicht auf dem gewöhnlichen Wege, zum Feste nach Jerusalem.

Diese wichtige Reise ist uns nur von den letzten zwei Evangelisten erzählt. Matthäus lässt auf die Offenbarung des Leidens (17, 21.) sogleich jene Anwesenheit Christi in Kapharnaum folgen, wobei er das Didrachma zahlen sollte, welches in den Provinzen am ersten Adar, ungefähr sechs Wochen vor Ostern, gesammelt zu werden pflegte (Vers 23 ff.). Markus erzählt uns ebenfalls, wie der Heiland nach der Verklärung vom bevorstehenden Leiden gesprochen habe, wie die Apostel aber ihn nicht verstanden hätten (9, 30.), worauf sie gleichfalls nach Kapharnaum gekommen seien (Vers 32.). Er lässt aber dieser Rede die wichtige Notiz vorangehen, es sei der Heiland aus der Nähe des Ortes, wo die Verklärung stattfand, aufgebrochen und durch Galiläa vorübergezogen, er habe aber gewünscht, dass Niemand davon wisse (Mark. 9, 29.).

Es gieng also nach Markus der letzten Anwesenheit Christi in Kapharnaum eine von dem Orte der Verklärung durch Galiläa seitwärts sich wendende Reise voran, von welcher Niemand wissen sollte.

Eine solche ist die von Johannes (K. 7, 1 ff.) dargestellte. Johannes sagt, Christus sei auf's Laubhüttenfest gereist: Nicht offen, sondern wie im Verborgenen (7, 10.).

Diese geheime Reise nach Jerusalem wird von Lukas übereinstimmend mit Johannes am ausführlichsten dargestellt. Er berichtet sie unmittelbar nach der Verklärung.[1] Während Johannes bloss die Zeit angiebt — Laubhüttenfest — zeigt uns Lukas auch den Weg; er gieng durch Samaria.[2] Im Verlaufe der Erzählung sehen wir Christum nach Lukas in Bethanien (10, 38.); wie er nach Johannes während des Laub-

[1]) Die Kirche feiert die Verklärung Christi am sechsten August.

[2]) Die feindselige Gesinnung des Tetrarchen von Peräa und Galiläa war wohl nicht der einzige Grund zur Wahl dieses Weges; die Reise sollte zugleich eine Missionsreise für die Samaritaner sein.

hüttenfestes sich Abends dem Ölberge zuwendet (Joh. 8, 1.), um sogleich den nächsten Morgen wieder im Tempel zu sein. Am Schlusse des Laubhüttenfestes wird Christus nach Johannes aus dem Tempel vertrieben, doch trifft er, umherwandelnd, den geheilten Blindgebornen (Joh. 9, 35. Vgl. 9, 1.). Später finden wir ihn am Encänienfeste im Tempel lehrend (25. Caslev. Joh. 10, 22.). Er war also vom Herbste des dritten Jahres bis in den Winter nach einer Reise durch Samaria in Jerusalem und der Umgegend.

In diesem Abschnitte tritt der Gegensatz der Lehre Christi gegen die Pharisäer immer strenger hervor, andererseits äussert sich der Hass von jenen immer deutlicher. Unbeirrt von ihrem Widerspruche enthüllt Christus seine göttliche Würde deutlicher, als früher. Er nennt sich Jenen, dem Alles übergeben sei (Luk. 10, 22.); in ihm sehe man mehr, als in Salomon (11, 31.); mit ihm beginne eine neue Periode des Reiches Gottes, die alte — das Gesetz mit den Propheten — habe bis Johannes gedauert (Luk. 16, 16.). Er nennt Gott seinen Vater: Mein Vater ist's, der mich verherrlichen wird, von welchem ihr saget, er sei euer Gott (Joh. 8, 54. Vgl. 19.). Ehe denn Abraham war, bin ich (ebend. 58.). Ich und der Vater sind Eins (10, 30.). Ich bin die Auferstehung und das Leben (11, 25.). Gleichwohl waren die herrschenden Pharisäer noch nicht dahin gekommen, in ihm auch nur den Messias selbst nach jüdischer Vorstellung anzuerkennen. „Wie lange lässt du uns in der Ungewissheit; wenn du Christus bist, so sag' es uns offen“ (ebend. 10, 24.). Was sie besonders in der Meinung bestärkte, es sei gerathen, sich ihm nicht anzuschliessen, war der Umstand, dass bisher vorzugsweise nur Leute von gemeinem Stande sich zu ihm hielten: „Glaubt denn Einer von den Häuptern oder den Pharisäern an ihn? (Ebendas. 7, 48.) Der Stolz fand im Glauben an Christus seine Rechnung nicht. Christus schmeichelte in dieser Zeit dem Stolze der Juden so wenig, dass er ihnen Samaritaner als Tugendbeispiele aufführte.

§. 12.

Der Widerspruch der Juden gieng so weit, dass ihm zweimal im Tempel Misshandlung drohte (ebend. 8, 59. und 10, 39.), auch Herodes strebte ihm nach dem Leben (Lukas

13, 31.). Auf dieses hin nahm der Erlöser wehmüthigen Abschied von Jerusalem und Judäa, wo er sich vom Laubhüttenfeste bis in den Winter hinein aufgehalten hatte und wohin er bald offen zum Leiden zurückkehren wollte, wie er gegenwärtig zur Mahnung gekommen, und reiste nach Galiläa.[1] Hier blieb er jedoch so kurz, dass Lukas sagen kann, er sei durch Samaria und durch Galiläa nach Jerusalem gereist (Lukas 17, 11.). Anfangs Adar war er in Kapharnaum, wo ihm die Tempelsteuer abgefordert wird.[2] Von nun an treffen die Berichte auch der beiden ersten Evangelisten wieder mit Lukas zusammen.

§. 13.

Von Galiläa wendete sich Christus gegen das Ende des Winters in die Jordangegenden. Wie er bei der geheimen Reise durch Samarien überall den Nationalstolz der Juden gedemüthigt hatte, so beugte er hier jede Art von Stolz nieder. Er stellte z. B. ein Kind als Vorbild für die zum Himmel Berufenen auf. Auch gab er gelegentlich wichtige Belehrungen über die bedeutendsten Lebensverhältnisse, so den Bescheid über die Unauflösbarkeit der Ehe. Auf diesem Wege kam er dahin, wo Johannes getauft hatte (Joh. 10, 40.).

Der Tod des Lazarus in Bethanien rief ihn kurze Zeit in die Nähe Jerusalems. Er hatte im eben verflossenen Herbste dort gewohnt (ebend. 11, 1 ff.). Die Auferweckung des Lazarus von den Todten steigerte den Hass der Pharisäer auf's Höchste, sie dachten nun ernstlich daran, ihn zu tödten (ebend. 11, 53.). Ostern war aber noch nicht da; „Jesus zeigte sich nun nicht mehr öffentlich vor den Juden, sondern zog an einen Ort nahe bei der Wüste, in die Stadt, welche Ephrem hiess, und hielt sich dort mit seinen Jüngern auf" (ebend. 11,54.). Bald darauf trat jenes dritte Osterfest des öffentlichen Lebens Christi ein, an welchem er gekreuzigt wurde. Von da an fliesst die Erzählung der vier Evangelisten in gleicher Fülle und vielfältiger deutlicher Übereinstimmung.

[1]) Vgl. Luk. 15, 4 ff. mit Matth. 18, 11.

[2]) Cf. Massechet Schekalim, ed. Otho, vor seinem Lex. Rabbin. — phil. C. 1.

§. 14.

Wenige Tage vor dem Osterfeste brach Christus von Ephrem auf, um über Jericho nach Jerusalem zu ziehen. Auf dem Wege dahin traf er viele Festbesucher, auf welche seine Lehre den tiefsten Eindruck machte (Mark. 10, 32.). So konnte die Reise einen Triumphzug versprechen. Christus wiederholte aber die Voraussagung seines Leidens (Matth. 20, 17. Mark. 10, 32. Luk. 18, 31.), die Jünger verstanden jedoch diese Ankündigung auch jetzt noch so wenig, dass zwei von ihnen persönlich, oder durch ihre Mutter sich für die höchsten Stellen in seinem künftigen Reiche empfahlen (Matth. 20, 20 ff. Mark. 10, 35 ff.). Christus wies diess Ansinnen zurecht, aber immer mochte noch eine jüdische Vorstellung vom Messiasreiche begünstigt scheinen. Die Heilung eines Blinden bei Jericho (Luk. 18, 35 ff.) musste das Aufsehen noch vermehren. In Jericho war der Zudrang so gross, dass der Zöllner Zachäus einen Baum besteigen musste, um Jesum zu sehen (ebend. 19, 1.).[1])

Beim Auszuge aus Jericho folgte eine grosse Menge Volkes. Die Heilung von zwei Blinden – Markus nennt den Bar Timäus allein — auf dem Wege musste den Enthusiasmus natürlich wach erhalten (Matth. 20, 29. Mark. 10, 46 f.). Aber dem Herrn selbst konnte es nicht verborgen sein, dass die Pharisäer und Priester zu Jerusalem bereits seinen Tod beriethen (Joh. 11, 46.). Als er daher in Bethanien angekommen war und dort, sechs Tage vor dem Leidenspascha, Maria edle Salben bei einem Gastmahle über seine Füsse ausgoss, so deutete er auf seine bevorstehende Begräbniss hin (ebend. 12, 7.). Allerdings schien das Interesse, welches das Volk an ihm nahm, immer mehr zu steigen, die Leute strömten schaarenweise nach Bethanien, um ihn und gelegentlich auch den von den Todten erweckten Lazarus zu sehen (ebend. 12, 9.), und als der Herr bald darauf Jerusalem selbst besuchte und zwar auf einem Esel reitend (Matth. 21, 1 ff. Mark. 11, 1 ff. Luk. 19, 41 ff. Joh. 12, 12 ff.), so wurde er wie ein König

[1]) Gelegentlich die Parabel von den Talenten. Luk. 19, 11. Vergl. Matth. 25, 14 ff.

im Triumphe eingeführt; jenes Hosianna, womit in einem der schönsten Lieder der Sehnsucht die Erlösungshülfe von Gott erfleht ward, wiederhallte in den Lüften, tausend[1]) Stimmen verkündeten es, dass das Reich Davids gekommen sei; aber Christus sah diesen Jubel mit Wehmuth; die Gewissheit der Zerstörung Jerusalems trat gerade jetzt wieder vor seine Augen Luk. 29, 41.), und die fortgesetzten Mordberathungen (Joh. 12, 19.) der Pharisäer, welche diesen Jubel des Volkes schmerzlich beklagten (Matth. 21, 16. Luk. 19, 39.), konnten ihm eben so wenig entgehen, als die Unzuverlässigkeit der Stimmung des sinnlichen Volkes. Sein Auftreten im Tempel zeigte auch, dass er die Anhänglichkeit des Pöbels verschmähe; denn er wiederholte die Austreibung der Käufer und Verkäufer, durch welche er schon bei dem ersten Besuche am Osterfeste gegen den sinnlich eifrigen Theil des Volkes in die Schranken getreten war (Matth. 21, 12. Luk. 19, 45.).[2]) Wie im letztverflossenen Sommer nach der Speisung der Fünftausend das Volk Christum zum Könige ausrufen wollte, so schien es hier ihm königliche Ehre geben zu wollen. Es hatte aber ihm nichts zu geben, es hatte von ihm zu empfangen, und zwar etwas Geistiges. Darum lehrte er täglich im Tempel (Luk. 19, 47. 20, 1 ff. Matth. 21, 23. Mark. 11, 27.), bei welcher Gelegenheit die Pharisäer ihm verfängliche Fragen, z. B. von der Abgabe an den Kaiser (Matth. 22, 15. Mark. 12, 13. Luk. 20, 20.), vorlegten.

Auch Sadducäer kamen in seine Nähe und wurden wegen ihres Irrthumes hinsichtlich der Auferstehung der Todten zurechtgewiesen (Matth. 22, 24. Mark. 12, 19. Luk. 20, 28.). Je mehr sich die Schriftgelehrten anstrengten, ihn auf das schlingenvolle Gebiet ihrer selbsterfundenen sophistischen Schwierigkeiten hinüberzuführen, aus desto einfacheren und näher liegenden Gründen befriedigte er sie. Endlich verstummten sie ganz, seitdem er aus dem Psalme: „Der Herr sprach zu

[1]) Nach Luk. 19, 37. zunächst die Jünger, im weitern Sinne. Nach Matth. 21, 9. οἱ ὄχλοι. Nach Joh. 12, 12. ὄχλος πολύς.

[2]) Nach Mark. 11, 15. wäre diese Tempelreinigung erst den nächsten Tag, an dessen Morgen die bezeichnende Verfluchung des unfruchtbaren Feigenbaumes stattgefunden hatte, geschehen. Die Wirkung zur Abkühlung des sinnlichen Enthusiasmus musste dieselbe sein.

meinem Herrn, setze dich zu meiner Rechten," sie an die Gottheit des Messias gemahnt hatte (Matth. 23, 41 ff. Mark. 12, 35. Luk. 20, 41.). Es folgten ergreifende Reden über die theoretische und praktische Verkehrtheit der Pharisäer und Schriftgelehrten (Matth. 23, 1 ff.).

Den Schluss der von den Evangelisten aufgezeichneten Lehren dieser wichtigen Tage bilden die Weissagungen von der Zerstörung Jerusalems und dem Weltende, woran sich dringende Mahnungen anschliessen, stets wachsam zu sein.

§. 15.

Nichts ist belehrender über den Plan Jesu, als sein Benehmen gegenüber dem enthusiastisch erregten Volke. Keine Herablassung, keine Schmeichelei aus seinem Munde muntert ihren Eifer auf; die grösste Strenge gegen die Herrschaft des Sinnlichen im Heiligthume schreckt gerade die am weitesten zurück, welche zur Gewinnung der Volksgunst die mächtigsten Werkzeuge zu sein pflegen; die Pharisäer, die Sadducäer werden beschämt, Keiner von Allen, die eine Parthei vertreten, findet seine Rechnung; Lehren, die mit der Kraft der ungeschmückten Wahrheit den Menschen im tiefsten Grunde demüthigen, oder die Gedemüthigten trösten, sind Alles, was er dem Volke bietet. So konnte nur der handeln, welcher mit der lautersten Wahrheit das geistige Wesen der Menschen heiligen und retten wollte und dem die Menschen nichts geben konnten.

Wenn die Wahrheit an den Menschen kommt, so benimmt er sich, wie das kranke Kind, dem man bittere Medicin bringt; es sieht einen Feind im Arzte. So wurde Christus als Feind von denen betrachtet und behandelt, welche er heilen wollte. Diejenigen, welche den Tod Christi beschlossen und vollzogen haben, sind nicht die schlechtesten aller Menschen gewesen; jeder Mensch, welcher sich der göttlichen Wahrheit widersetzt, welcher etwas Gottverwandtes in sich oder Andern misshandelt — und wer hätte das in keiner Weise gethan? — ist in derselben Lage und Stimmung. Was von Millionen Menschen von Anbeginn an geschehen war und nach Christus bis jetzt fortgeschieht, ohne dass sie's bedenken — nämlich dass in der Sünde das Göttliche angeklagt, verkannt, verfolgt, misshandelt

wird, das ist hier in der persönlichen Erscheinung des Urbildes von allem Göttlichen im Menschen in bestimmter Zeit und bestimmter Form geschehen.

§. 16.

Das Osterfest nahte und Christus ass mit seinen Jüngern das Osterlamm. Da belehrte er sie nicht nur, dass er sterben müsse, sondern auch, „dass sein Leib für die Jünger hingegeben oder gebrochen[1]) und dass sein Blut ausgegossen werden soll zur Vergebung der Sünden für Viele.“[2]) Diese Worte entsprechen an Wichtigkeit vollkommen dem feierlichen Anlasse, bei welchem sie geäussert sind, denn in ihnen ist die stellvertretende Sühnekraft des Leidens Christi gelehrt. Der Ausruf des Johannes: „Sehet an das Lamm Gottes, welches hinnimmt die Sünden der Welt,“ ist jetzt von Christus selbst in der feierlichsten Stunde erklärt.[3])

Damit ist in Verbindung gesetzt eine Feier, welche nach dem Auftrage Christi von den Aposteln wiederholt werden sollte und welche er selbst so begieng, dass er Brod zu seinem Leibe und Wein zu seinem Blute wandelte. Diese im vertrautesten Kreise der Apostel gestiftete Feier ist uns von den Aposteln und ihren Nachfolgern nicht nur gedeutet, sondern erhalten in der Eucharistie als Opfer und Communion. Mit der Einsetzung dieser heiligsten Handlung ist den Aposteln nicht nur die Lehre, sondern auch die Verwaltung übernatürlicher Kräfte anvertraut.

§. 17.

Darum belehrt der Heiland die bereits Trauernden über eine Quelle übernatürlicher Kraft, wodurch sie das Reich Gottes nicht nur zu verkünden, sondern auch in Kraftäusserungen

[1]) Luk. 22, 19. *Τοῦτό ἐστι τὸ σῶμά μου τὸ ὑπὲρ ὑμῶν διδόμενον.* 1 Cor. 11, 24. *τό ὑπὲρ ὑμῶν κλώμενον.*

[2]) Matth. 26, 28. *τὸ αἷμά μου τὸ τῆς καινῆς διαθήκης τὸ περὶ πολλῶν ἐκχυνόμενον εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν.* Markus 14, 24. *τὸ περὶ πολλῶν ἐκχυνόμενον.*

[3]) Vgl. auch Joh. 8, 24. Si enim non credideritis quia ego sum, moriemini in peccato vestro. S. unten über die drei Ämter Christi.

pflanzen könnten. Der **heilige Geist** soll ihnen gegeben werden, als stets nahe bleibender Lehrer und als Spender priesterlicher Gnadenkräfte (Joh. 14, 16 ff.).

Deutlicher als je sprach jetzt der Heiland von seiner göttlichen Würde, vom Vater und dem heiligen Geiste.

§. 18.

Doch wurden die Jünger verzagt, als der Erlöser gefangen, noch mehr, als er verurtheilt und gekreuzigt wurde. Erst die Auferstehung hob ihren Muth. Nun hatten sie eine Bürgschaft, welche hinreichte, auch das Wunderbarste zu glauben. Jetzt legten sie an Alles einen andern Maassstab an. Daher waren die Belehrungen, welche Christus jetzt gab, von doppeltem Werthe. Obwohl er nur wenige Tage noch auf Erden weilte, so konnten sie jetzt in einer Woche mehr lernen, als früher in Jahren. Christus gab ihnen in Jerusalem noch die Gewalt, zu binden und zu lösen; dann in Galiläa, wohin die Jünger nach dem Osterfeste zogen, dem Petrus nochmal feierlich die Gewalt des obersten Hirtenamtes.

Allem Wirken und Lehren Christi in dieser Zeit musste der Umstand, dass er von den Todten erstanden war, einen Nachdruck verleihen, der mit nichts zu vergleichen ist. Darum hebt der Apostel Paulus etwa fünfundzwanzig Jahre später diese Thatsache, dass sich der erstandene Christus gezeigt habe, mehr als alle andern hervor: „Er zeigte sich dem Kephas (Petrus) und dann den Eilfen. Dann wurde er von mehr als fünfhundert Brüdern auf einmal gesehen; von diesen sind einige noch zur Stunde am Leben, einige aber sind schon eingeschlafen; dann erschien er wieder dem Jakobus und endlich allen Aposteln“ (1 Kor. 15, 5 ff.). Dort gab er ihnen den grossen Auftrag, hinauszugehen in alle Welt, alle Völker zu lehren das halten, was er geboten habe, und sie zu taufen im Namen des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geistes.

§. 19.

Zehn Tage vor Pfingsten war er mit ihnen wieder in Jerusalem; er trug ihnen auf, nicht von dieser Stadt zu weichen, bis sie überkleidet wären mit der Kraft von der Höhe, seine

Zeugen zu sein bis an die Enden der Erde. Mit diesen Worten erhob er sich zum Himmel und verschwand vor ihren Augen über dem Ölberge. Ein Engel belehrte sie, dass er so wiederkommen würde.

Das sind kurzgefasst die Grundzüge des öffentlichen Lebens Christi, wie es von den Evangelien dargelegt ist.

§. 20.

Wir lassen eine tabellarische Übersicht [1]) folgen:

[1]) Wenn Mark. 3, 23. Matth. 12, 46. nach der Rückkehr vom Purimfeste gesprochen ist, und gleichwohl Mark. 6, 6. vor der Reise auf's Purimfest vorfallen soll (die Aussendung der Apostel), so ist die letztere Erzählung eben nur gelegentlich, nachholend eingewebt.

Muthmassliche Chronologie des öffentlichen Lebens Christi in kurzer Übersicht.

Tischri. Sept. — Oct.	Marcheschwan. Nov.	Caslev. Dec.	Tebet. Jan.	Schebat. Febr.	Adar. Mart.	Nisan. Apr.	Ijar. Mai.	Sivan. Jun.	Thammus. Jul.	Ab. Aug.	Elul. Sept.
Johannes predigt Busse.		Taufe Christi. Vierzigtägige Fasten. Erste Wahl der Apostel.			Hochzeit zu Cana.	I. Osterfest. 1) Tempelreinigung.	Nikodemus.	Christus lehrt und wirkt in Judäa.			
Christus reist n. Galiläa zurück. Im Caslev in Samaria. Joh. 4. Johannes eingekerkert. Mark. 1, 14.		In Cana. Joh. 4, 46. Zweite Berufung Petri. Mark. 1, 4.			Christus beim Purimfeste (?) in Jerusalem. Joh. 5, 1. Vgl. Mark. 6, 6. Aussendung der Apostel (während der Abwesenheit Christi?).	Bericht der Apostel. Mrk. 6, 30. II. Ostern in Galiläa gefeiert. Joh. 6. 1 ff. Speisung der 5000.	Reise gegen Tyrus hin. Speisung der 4000.		Johannes enthauptet. Mark. 6, 19. Bekenntniss Petri, die Kirche auf dem Felsen.		Verklärung auf Tabor.
Christus reist insgeheim auf das Laubhüttenfest. Joh. 7, 1 ff. Luk. 9, 51. Aussendung der 72 Jünger in Samarien.			1) Christus in Bethanien. Luk. 13, 22. Joh. 11, 1. Bericht der Jünger. 2) Christus beim Encänienfeste in Jerusalem. 3) Rückreise durch Samaria nach Galiläa.		1) Christus kurz in Kapharnaum. 2) Reise östl. vom Jordan nach Jerusal. 3) Kurze Anwesenheit in Bethanien. Lazarus. 4) Entfernung nach Ephrem.	III. Ostern in Jerusalem gefeiert. 2) Tempelreinigung. Abendmahl, Kreuzigung Christi. Auferstehung.		Christus in Galiläa. Petrus zum Hirten bestellt.	Himmelfahrt.	Sendung des heiligen Geistes.	

K. II. Einzelne bedeutende Umstände und Verhältnisse im Leben Christi.

§. 1.

Weil der Messias aus dem Geschlechte Davids kommen musste,[1]) so weisen zwei Evangelisten dessen Abkunft von diesem hochbevorzugten Könige nach, jedoch auf verschiedene Weise. Weniger bedeutend ist der Unterschied zwischen ihnen insofern, als Matthäus von den Ahnen zu den Enkeln herab-, hingegen Lukas von diesen zu jenen hinaufsteigt; dann insofern, als Matthäus den Stammbaum bloss bis auf Abraham, hingegen Lukas bis auf Adam zurückführt. Dagegen treten von David an ganz andere Ahnen Christi bei Matthäus auf, als bei Lukas; nur einmal haben beide Genealogieen die gleichen Namen, nämlich beiderseits wird Serubabel und Salathiel aufgeführt. Diese Abweichung erklärt sich am einfachsten durch die Annahme, dass Matthäus die vor der Welt gesetzliche, wiewohl nur scheinbare Abstammung Christi von David durch Joseph, hingegen Lukas die wirkliche, aber geheimnissvolle durch Maria dargestellt habe. Beide waren vom Geschlechte Davids, was schon ihre Reise nach Bethlehem zur Einregistrirung in die Steuerbücher bezeugt; jedoch stammte Joseph von Salomoh, dagegen Maria von einem andern Sohne Davids, Nathan, ab. Dass auch im Stammbaume Mariä ein Serubabel und Salathiel vorkommt, kann uns nicht befremden; in Nebenlinien regierender Geschlechter kommen in allen Ländern öfters dieselben Namen vor, wie in der Hauptfamilie.[2])

§. 2.

Aus den Geschlechtsregistern, wie aus den Evangelien und einigen spätern Winken, zu denen wir auch alte Traditionen hinzunehmen, lassen sich folgende zwei Übersichten der Verwandten Christi zusammenstellen.[3]) Für die zweite Übersicht

[1]) Die Pharisäer nahmen diess zur Zeit Christi als ausgemachte Wahrheit an. Matth. 22, 42.

[2]) Joseph wird von Lukas als Sohn des Eli dargestellt (3, 22. *του 'Ηλί*). Noemi nennt ihre Schwiegertöchter, welche in der Erzählung כלות genannt werden, schlechtweg Töchter בְּנֹתַי Ruth 1, 11. Nach Einigen war die Grossmutter Josephs zuerst an Matthan und dann an Levi verheirathet.

[3]) Vgl. Lambecius, prodrom. p. 233.

bemerken wir jedoch, dass wir darin nur einen Punkt für ganz sicher halten, nämlich dass Maria Jakobi oder Alphäi die Schwester der heiligen Jungfrau war.

I.

Matthan — Jacob (Joses) — Joseph Maria.

Levi — Matthat. — Eli (Eliakim, Jojakim), vermählt mit Anna — Maria.

II.

Stolanus, vermählt mit Emerentia.

Kinder: Ismeria, vermählt mit Eliud, einem Leviten. — Emerentia, vermählt mit dem Leviten Ophras. — Eune, etc.

Kinder der Ismeria: Sobe (?) — Anna, Jojakim.

Emerentia — Elisabet. Zacharias. — Joannes Bapt.

Sobe (?) — Eliud; Maria Salome. Zebedaeus. — Jacobus major. Joannes Ev.

Anna, Jojakim — Maria Jacobi, vermählt mit Alphaeus.[1] — Maria.

Maria Jacobi — Jacobus minor. Nach Einigen auch Levi, oder Matthäus. Ausserdem Joses, Simon und Judas.[2]

Maria — **Jesus** Christus.

[1]) S. Bolland. IX. April. p. 811. Klopas ist die hebräische, Alphaeus die griechische Aussprache (חלפאי?). S. Johann. 19, 25. und Martyrolog. Rom. zum 9. Apr. „In Judaea sanctae Mariae Cleophae, sororis sanctissimae Dei genitricis Mariae." Siehe jedoch Petau's dissertatio de tribus Jacobis.

[2]) *Ἰάκωβος* (Apostel) *καὶ Ἰωσῆς καὶ Σίμων καὶ Ἰούδας* (Apostel), Brüder des Herrn. Matth. 13, 55 f. Mark. 6, 3. Vgl. Windischmann zu Galat. 1, 19. Die Hebräer haben bekanntlich für Vettern und Basen nur das Wort: Brüder und Schwestern. Der Stammbaum Mariä schliesst sich in diesem Schema durch Jojakim an das davidische Geschlecht an, ist aber durch Anna auch mit dem levitischen Stamme verbunden.

§. 3.

Von diesen Anverwandten sind für die evangelische Geschichte nicht nur jene Männer von Bedeutung, welche Christo als Apostel dienten, was wir im nächsten Abschnitte näher in's Auge fassen müssen, sondern auch mehrere Frauen, welche ihm auf mannigfaltige Weise Dienste leisteten. Ausser der jungfräulichen Mutter Maria wird zunächst deren Schwester (Joh. 19, 25,) gleichen Namens, welche zum Unterschiede Maria Kleophä heisst, weil sie an diesen verheirathet war, genannt. Ferner stand (Maria) Salome (Mark. 15, 40. 16, 1.), Mutter der beiden Apostel Jakobus (maj.) und Johannes, also Ehefrau des Zebedäus (Matth. 27, 56.). Im zweiten Jahre schlossen sich an diese Frauen auch zwei Schwestern des Lazarus in Bethanien an, wovon die eine Martha, die andere Maria Magdalena, das heisst die Haarflechterin, oder die mit den Haarflechten hiess. Letztere wurde von Christus bekehrt und einem ausschweifenden Leben entrissen. Manche Erklärer wollten indess die bekehrte Sünderin Maria Magdalena von der Schwester des Lazarus unterscheiden; sie haben aber die wichtigsten Stimmen des christlichen Alterthums gegen und die Darstellung des Evangeliums nicht für sich, wie aus Folgendem erhellt.[1])

§. 4.

In der letzten Zeit der Wirksamkeit Christi tritt eine Maria im Lichte gläubiger Ergebenheit, Liebe und Dankbarkeit gegen Jesus auf. Sowohl Johannes (12, 1—8.) als die beiden Evangelisten Matthäus (26, 6—13.) und Markus (14, 3—9.) erzählen uns von einem Gastmahle, bei welchem ein Weib eine kostbare Salbe über Jesum ausgoss.[2]) Nach Johannes tadelte Judas diesen Aufwand; nach den beiden Evangelisten stimmten auch die übrigen Apostel in diesen Tadel

[1]) Die Frage, ob Maria, die Schwester des Lazarus, identisch sei mit der Büsserin Magdalena und ob diese wiederum mit der Luk. 7, 37. ohne Namen aufgeführten Sünderin identisch sei, hat, besonders in Frankreich, im sechzehnten und siebenzehnten Jahrhundert viele Schriften hervorgerufen.

[2]) Matth. 26. und Mark. 14. nennen den Gastwirth Simon, Joh. 12. die Spenderin der Salbe Maria.

ein. Nach Johannes nahm an diesem Mahle Lazarus und Martha, sammt Maria Theil; letztere war es, welche die Salbung vornahm; die beiden andern Evangelisten nennen uns bloss den Namen des Hausvaters, welcher das Mahl veranstaltete, nämlich Simon der Aussätzige in Bethanien. Demnach wäre die Schwester des Lazarus, Maria, bei dieser Gelegenheit von Christus gegen den Tadel der Apostel geschützt worden.

Dieselbe Maria finden wir früher von ihrer äusserlich geschäftigen Schwester Martha getadelt, weil sie zu den Füssen Jesu sitzt, ohne an der Bereitung des Mahles Theil zu nehmen.[1] Luk. 10, 38 ff.)

Ferner sehen wir sie bei der Erweckung des Lazarus zurückgezogener, als ihre Schwester Martha, voll Liebe zum Bruder, voll Vertrauen zum Heiland (Joh. 11, 1 ff.).

Aus diesen Angaben des Evangeliums bildet sich uns in der Gestalt der Schwester des Lazarus eine innige, der Meditation sich ergebende, leidenschaftlich bewegliche Seele. Kaum eine Frau ist im Evangelium sorgfältiger gezeichnet, als diese. Man ist begierig, zu erfahren, ob diese Frau erst durch Christus zu dieser Innigkeit gekommen sei, oder ob ihre Lebhaftigkeit sie früher auf andere Wege geführt habe.

Hiefür scheint uns Lukas Aufschlüsse zu geben. Er berichtet uns, dass Christus bedeutend früher, als die Erweckung des Lazarus, oder das Gastmahl im Hause des Lazarus, sowie das im Hause des Simon stattfand, sieben böse Geister aus einer Maria ausgetrieben habe (Luk. 8.), der er den Beinamen Magdalena giebt.

Unmittelbar vorher hat uns Lukas von einem Gastmahle erzählt, das Christus bei einem gewissen Pharisäer Simon eingenommen und zu welchem sich ein Weib herzugedrängt habe, das der Tischgesellschaft zum Ärgerniss geworden sei. Es habe sich nämlich zu den Füssen Jesu niedergeworfen, Thränen auf die Füsse Jesu geweint und sie mit ihren Haaren getrocknet. Der Hausherr habe sie als bekannte Sünderin bezeichnet, Jesus aber sie in Schutz genommen (ebend. 7.).

Nichts ist natürlicher, als in diesem Vorgange einen Abschnitt aus dem Leben derselben Maria zu sehen, welche später

[1]) Im Herbst vor dem Leidenspascha.

zu den Füssen Jesu sitzt. Bezeichnend ist es, dass die begnadigte und in Gottesliebe gereinigte Sünderin dem Herrn nach ihren früheren Thränen Wohlgerüche und Salben darbringt.

In einem und demselben Hause des Simon von Bethanien tritt sie zuerst als Sünderin, dann als Wohlgeruch spendende Heilige auf.

Das erste Mal ist dieser Simon noch ein strenger Pharisäer; das zweite Mal ein vom Aussatze geheilter.[1])

§. 5.

Bethanien wurde durch die Ergebenheit des gutwilligen Pharisäers Simon und die, wie es scheint, durch denselben vermittelte Beziehung zu Lazarus und seinen Schwestern für Christus eine Ruhestätte bei seinen Reisen nach Judäa.

Hier ist er, obwohl nur kurz, bei Gelegenheit jenes (Purim-) Festes, von welchem Johannes erzählt (K. 5, 1. Vgl. Luk. 7, 8. Matth. 12.), im zweiten Jahre seiner öffentlichen Thätigkeit.

Hier kehrte er während seines langen Aufenthaltes in Judäa im dritten Jahre ein (Joh. 7 ff. Luk. 10 ff.); hieher kam er zur Erweckung des Lazarus, und hier brachte er in der Woche vor seinem Leiden die Abende zu, soviel davon die Gebete am Ölberge übrig liessen.

§. 6.

Die persönlichen Verhältnisse Jesu waren zum Theil durch den Stand seiner Mutter und seines Pflegevaters bedingt. Diese seine Eltern lebten, obwohl von königlicher Abstammung, still in Nazareth[2]) in Galiläa. Joseph beschäftigte sich mit Arbeiten

[1]) Simon der Pharisäer (Luk. 7, 36 ff.) ist nicht in Galiläa wohnhaft. Christus befindet sich seit Luk. 7, 6. 17. in Judäa ohne Zweifel bei derselben Gelegenheit, wie Joh. 5, 1.

[2]) Im griechischen Texte des neuen Testamentes heisst diese Stadt *Ναζαρέθ*, *Ναζαρέτ*; mit ζ, nicht mit σ. Im Äthiop. wird Nazareth auch mit ז geschrieben. צר *Σόρ*, צר *Σέρ*, ציון *Σιών*, מצפה *Μασφά* u. s. w.; dagegen: עזה *Γάζα*, גזר *Γάζαρα*. Diese Schreibart (נזרת) setzt der Evangelist voraus, wenn er den Nazarener mit dem Nasiräer in Verbindung bringt. Matth. 2, 23. Vgl. Jud. 13, 5. נזיר אלהים יהיה. — Nachdem Nazareth die Erziehungsstätte des Heilandes geworden war, lag es nahe, den Begriff der „Errettung" in dem Namen zu suchen, wesshalb man נצרת arabisch

in Holz als Schreiner und Zimmermann, und übte in derselben Beschäftigung ohne Zweifel sein Pflegekind Jesum, ohne dass den Nachbarsleuten etwas Ausserordentliches auffiel. Diese müssen an eine von allem Aufsehen Erregenden ferne Stille der Familie Josephs gewöhnt gewesen sein; denn da Christus vom dreissigsten Jahre an als Lehrer auftrat, verwunderten sie sich und sagten: „Ist das nicht der Sohn Josephs?“ (Luk. 4, 22.) und später, nach seiner Rückkehr vom Besuche des (Purim-) Festes in Jerusalem (Joh. 5, 1.): — „Woher hat dieser solche Wissenschaft und solche Gewalten? Ist das nicht der Sohn des Zimmermanns? Heisst nicht seine Mutter Maria? Sind nicht Jakobus, Joses, Simon und Judas seine Brüder? Sind nicht auch all' seine Schwestern bei uns? Woher hat demnach dieser das Alles?“ (Matth. 13, 54 ff.)[1]) Diese Äusserungen der Nachbarn Jesu in Nazareth zusammengenommen mit der später nochmal zu erwähnenden der gelehrten Juden: „Woher versteht er denn die Wissenschaft, da er nicht studirt hat?“ (Joh. 7, 15.) zeigen hinlänglich, was von den Träumereien Einiger zu halten sei, wonach Jesus in Alexandria, oder gar zu Palibothra im Reiche des Vikramaditja, vielleicht mit dem Dichter der Sakuntala studirt habe.

§. 7.

Seit seinem öffentlichen Auftreten lebte Jesus mit seinen Jüngern arm, an die freiwilligen Gaben derer angewiesen, welche ihn hörten. Er konnte sagen: „Des Menschen Sohn hat nicht, wohin er sein Haupt lege“ (Matth. 8, 20. Lukas 9, 58.). Namentlich nahm er die Dienste einiger Frauen an, welche von ihm bekehrt oder geheilt worden waren: „Maria Magdalena, aus welcher sieben Dämonen gefahren waren, Johanna, die Frau des Chuza, Verwalters von Herodes, und Susanna und viele andere, welche ihm mit ihrer Habe dienten“ (Luk. 8, 2 f.).[2]) Als er nicht lange vor dem letzten Pascha

נאצרה schreibt. Davon heisst nassrani „der Christ“. Die Wurzel ist נצר. Im alten Testamente kommt Nazareth nicht vor, wenn man es nicht im עִיר נְצוּרָה des Isaias finden will. (I. 8.)

[1]) Nach Mark. 6, 3. wird Jesus selbst ein Zimmermann genannt. Die Nachricht des Justinus, dass Jesus das Handwerk des Nährvaters betrieben habe, ist demnach biblisch bestätigt.

[2]) Vgl. Mark. 15, 40 ff.

in Kapharnaum angehalten wurde, die Doppeldrachme als Tempelsteuer zu bezahlen, hatten er und Petrus kein Geld, ein wunderbarer Fischfang musste erst solches bringen (Matth. 27, 26.). Einige haben aus der Kleidung, welche der Heiland am letzten Pascha trug, und welche die Soldaten für werthvoll hielten, schliessen wollen, er sei gleichwohl als vermöglicher Lehrer aufgetreten — aber dieses Gewand konnte ebenfalls eine fromme Widmung sein. Ein Priester kann bei seinen amtlichen Verrichtungen kostbare Gewande tragen und dennoch persönlich arm sein. Vielleicht war dieses Gewand noch von der jungfräulichen Mutter besorgt, als sie im Hause zu Nazareth beisammen lebten, welches der Herr ohne Zweifel beim Antritte seines Lehramtes sammt aller Habe zu Gunsten der Armen veräusserte.[1])

§. 8.

Über die körperliche Gestalt Christi lässt sich trotz des Abdruckes seines Antlitzes im Schweisstuche Veronikas, trotz der Bildsäule des vom Blutflusse geheilten Weibes zu Paneas am Libanon,[2]) trotz des an den König von Edessa geschickten Portraits und der Prosopographie des Lentulus[3]) sehr wenig sagen. Die einzige Stelle (Joh. 8, 57.), in welcher die Juden sagen: Du bist noch nicht fünfzig Jahre alt und willst Abraham gesehen haben, möchte insofern zum Anhalt dienen können, als sie einige Wahrscheinlichkeit darbietet, Christus könne nicht sehr jung ausgesehen haben.

Seine Gestalt muss aber für Kinder nicht abschreckend gewesen sein (Matth. 19, 13 f.).

Sicher lag in seinem Wesen etwas Ehrfurchtgebietendes. Dieses trat nicht bloss bei solchen Gelegenheiten hervor, wo er sich mit gesteigertem Gefühle zu seinen Gegnern wendete, wie damals, als die Bewohner von Nazareth im Begriffe waren,

[1]) Sonst hätte er kaum sagen können: Wenn du vollkommen sein willst, so gehe hin, verkaufe all' deine Habe und gieb (den Erlös) den Armen (Matth. 19, 21.). Auch hätte er nicht so ohne Weiteres aus Nazareth fortziehen können. Endlich kehrt Maria nach der Kreuzigung Christi nicht nach Nazareth zurück, sondern bleibt bei Johannes.

[2]) Euseb. H. E. 7, 18.

[3]) Fabric. Cod. pseudoep. Nov. T. I. p. 301 sqq.

ihn in fanatischer Erbitterung über einen Felsenabhang zu stürzen, und er mitten durch sie hinschritt, ohne dass Einer ihn anzurühren wagte (Luk. 4, 30.), oder bei der Gefangennehmung am Ölberge, wo sein Blick und die Worte: „Ich bin es," die Häscher niederwarf (Joh. 18, 6.), sondern auch seinen Jüngern gegenüber in Augenblicken, wo er sich ihnen auf's Freundlichste gezeigt hatte. Als einige Griechen gern Christum gesehen hätten und sich zu diesem Zwecke an Philippus wendeten, getraute sich dieser nicht, dem Herrn die Bitte vorzutragen, Andreas musste mit ihm hingehen (Joh. 12, 21 f.). Als beim Abendmahle allen Aposteln eine Frage am Herzen lag, winkte Petrus dem Johannes und dieser erst brachte die Frage vor (ebend. 13, 22 ff.).

Freilich ist wohl auch hier das geistige Bild Christi wirksamer gewesen, als das leibliche, und es gilt sicher in der Frage von der Persönlichkeit Christi: „Das Fleisch nützt nichts, der Geist ist's, was lebendig macht;" und derselbe Apostel, welcher seinen I. Brief anfängt mit den Worten: „ . . . Was wir mit unsern Augen sahen, was wir betrachteten und mit unsern Händen berührten . . . verkünden wir euch," spricht nicht von der Gesichtsfarbe, von der Leibesgrösse Christi, sondern von seiner göttlichen Natur, von seiner Lehre, seiner Versöhnung und Macht. Darin zeigt sich uns das Bild Christi. Wir können aus der evangelischen Zeichnung nur die Hauptzüge geben.

K. III. Christus als prophetischer Lehrer, als Priester und Machthaber.

A. Christus als Lehrer.

§. 1.

Christus machte sich zunächst als Lehrer bemerklich. Würde er sich darauf beschränkt haben, über Perikopen des Pentateuchs, oder der Propheten zu reden, wie in der Synagoge von Nazareth, so würde er sich keine höhere Lehrbefugniss zugeeignet haben, als jene, welche jeder ehrbare Israelit hatte. Aber er entschied auch Fragen des Gesetzes, und sprach über dogmatische Wahrheiten. Dazu bedurfte er einer Autho-

risirung. Diese erhielt er in ausserordentlicher, aber vollkommen gültiger Weise durch das Zeugniss des Johannes. Johannes als Prophet war in dem Sinne der geistige Vater Christi, wie Joseph der leibliche. Darum berief sich Christus auf Johannes; jedoch in demselben Augenblicke, da er auf dessen Zeugniss hingewiesen hatte, sprach er auch: „Ich nehme aber von keinem Menschen Zeugniss" (Joh. 5, 34.). Er nahm eine ausserordentliche, unmittelbar göttliche Berufung zum Lehramt in Anspruch. Zur Bestätigung dieser übermenschlichen Authorität berief er sich erstens auf die Wunder (Joh. 5, 36.); zweitens auf die messianischen Stellen des alten Testamentes (ebend. Vers 39.), und drittens auf die Erfahrung (ebend. 8, 31 ff. 7, 17 ff.). Er war nicht in der Schule der Gesetzesgelehrten gebildet und hatte überhaupt keinen Schulunterricht genossen. Als er gleichwohl offen im Tempel lehrte, wunderten sich die Juden: „Wie kennt dieser die Wissenschaft, da er nicht studirt hat?"[1] Die Antwort, welche Christus hierauf gab: „Meine Lehre ist nicht die meine, sondern dessen, der mich gesendet hat," drückt kurz seinen göttlichen Lehrerberuf aus.

§. 2.

Die Form,[2] in welcher dieser göttliche Lehrer sprach, unterschied sich schon insofern von der üblichen der Schriftgelehrten, dass er nicht erst eine Reihe von Meinungen anführte, wenn er etwas vortragen wollte und diese miteinander verglich, sondern unmittelbar sagte: so oder so ist es. Das Volk fühlte sogleich diesen Unterschied und drückte ihn damit aus, dass es sagte, er lehre mit Macht (Mark. 1, 22.).[3] Nur wo er eine bestehende Meinung verbessern wollte, nahm er auf frühere Lehrer Bezug.[4]

[1] Joh. 7, 15. *πῶς οὗτος γράμματα οἶδε μὴ μεμαθηκώς.*

[2] Auch in der Wahl der Orte zur Haltung von Vorträgen unterschied sich Christus von den gewöhnlichen Rabbinen. Auf Hügeln, in der Wüste, auf dem Schiffe lehrte er in förmlichen Vorträgen; abgesehen von [illegible]en gelegentlichen Erinnerungen und Aussprüchen, wodurch er bei allen möglichen Veranlassungen lehrreich wurde. Indess benützte er auch die Synagogen sehr oft (Matth. 4, 23. 9, 35. 13, 54. Joh. 6, 60.).

[3] Über die Methode der pharisäischen Lehrer kann Pinners Brachoth mit deutscher Übersetzung mit Nutzen nachgesehen werden.

[4] Ihr habt gehört, dass geschrieben steht: Du sollst deinen Näch-

Nur selten wendete er die Dialektik der Schule an, wie den Sadducäern gegenüber, welche vor ihm die Frage über die Fortdauer der menschlichen Seele nach dem Tode angeregt hatten (ebend. 12, 27.). Er sprach sehr gern in Parabeln, welche er manchmal selbst erklärte, jedoch nicht jedesmal dem ganzen Volke. Es sollte den hartnäckigen Juden zum Vorwurfe dienen, dass sie lieber nutzlose Spitzfindigkeiten über das mosaische Gesetz in geschraubter dialektischer Fügung hörten und verfolgten, als dass sie durch anschauliche Bilder das Gesetz der menschlichen Natur kennen lernen wollten. Nie finden wir, dass er zum Volke in fernliegenden, künstlichen Bildern sprach; Alles, was er uneigentlich sagte, war durch solche Erscheinungen der Menschenwelt und der uns umgebenden Natur klar, die jedem Menschen mit offenen Sinnen bekannt sind. Nie spielte er auf Dinge an, welche nur einem Studirten bekannt sein konnten. Auch von Sprüchwörtern machte er Gebrauch.

§. 3.

Er gieng nicht darauf aus, unerhörte Dinge zu sagen. Allerdings wollte er Geheimnisse mittheilen, die bisher unbekannt waren. Er sagt diess selbst auf's Nachdrücklichste: „Ich sage euch, viele Propheten und Gerechte verlangten zu sehen, was ihr sehet, und haben es nicht gesehen, zu hören, was ihr höret, und sie haben es nicht gehört" (Matth. 13, 17.). Er lehrte Vieles, was der Welt unbekannt war. Er konnte solches eröffnen, denn er kam vom Vater (Joh. 3, 11.).

Aber das war nicht die einzige Aufgabe seines Lehrerberufs. Er wollte Alles aussprechen, was der Mensch über sich selbst und über Gott wissen musste, um in Gott selig zu sein. Vieles war bereits durch die Propheten gesagt, Manches hatten die Weisen der Völker ausgesprochen, aber neben dem Wahren auch Falsches oder das Wahre in verkehrter Stellung. Durch das Wort des göttlichen Lehrers sollten die vorhandenen Wahrheiten mitten aus den daneben wuchernden Zweifeln herausgenommen und mit den zu eröffnenden Wahrheiten zu einem Ganzen verbunden werden. Darum vergleicht Christus

sten lieben und deinen Feind hassen, ich aber sage euch u. s. w. (Matthäus 5, 43 ff.).

sich selbst mit einem Hausvater, der aus seiner Vorrathskammer Altes und Neues hervorholt.[1])

§. 4.

Der mosaischen und prophetischen Offenbarung gegenüber bezeichnet Christus seine Stellung selbst deutlich genug mit den Worten: „Glaubet nicht, ich sei gekommen, das Gesetz oder die Propheten aufzuheben, nein, ich bin nicht zur Aufhebung, sondern zur Erfüllung gekommen“ (Matth. 5, 17.). Die Erfüllung bestand nach dem unmittelbar darauf von ihm Gesagten nicht bloss in der Verwirklichung der alttestamentlichen Typen, sondern auch in einer Steigerung des Sittengesetzes; namentlich hinsichtlich der Nächstenliebe und Keuschheit.

§. 5.

Das Ceremonialgesetz dagegen beschränkte er, insbesondere bezüglich der Beobachtung des Sabbaths und der Reinigungen. Die Gebräuche, welche allmählig zum Charakter von heiligen Verbindlichkeiten erhoben worden waren, erklärte er für nützlich, wenn sie in guter Meinung geschähen, doch warnte er strenge vor der gleissnerischen Äusserlichkeit der Pharisäer und Schriftgelehrten. Einerseits sagte er: Auf dem Stuhle Mosis sitzen die Schriftgelehrten und Pharisäer, was sie lehren, das befolget (ebend. 23, 3.); andererseits: Wenn eure Gerechtigkeit nicht viel weiter geht, als die der Schriftgelehrten und Pharisäer, so werdet ihr in's Himmelreich nicht eingehen (ebend. 5, 20.). Anderwärts rügte er geradezu einzelne ihrer Traditionen, namentlich solche, welche den klarsten Bestimmungen des natürlichen und mosaischen Sittengesetzes widersprachen (ebend. 15, 2 ff. Mark. 7, 3 ff.).

§. 6.

Einen sehr wichtigen Fall von einer Verbesserung, nicht zwar des mosaischen Gottesgesetzes, aber wohl einer von Moses persönlich garantirten Indulgenz (Deuter. 24, 1.), finden wir

[1]) Matth. 13, 52. Freunde und Feinde des Evangeliums gehen von falschen Voraussetzungen aus und kommen zu falschen Ergebnissen, wenn sie verlangen, dass jedes Wort des Evangeliums originell sei.

aus der letzten Zeit der Wirksamkeit Christi angeführt (Matth. 19, 3 ff.). Einige Pharisäer legten ihm die Frage vor, ob es erlaubt sei, aus jeder beliebigen Ursache dem Eheweibe den Scheidebrief zu geben, also mit andern Worten, ob Hillel und seine Schule[1]) in dieser Frage Recht habe. Statt sich auf diese Schulfrage einzulassen, wendete sich Christus an die Quelle, von welcher sie ausgegangen war, nämlich an die mosaische Verfügung hinsichtlich der Ehescheidung und erklärte, dass darin ein Abfall von der ursprünglichen Unauflöslichkeit des Ehebandes liege und fügte als seine eigene Meinung hinzu: „Was Gott vereinigt hat, das soll der Mensch nicht trennen," erklärte also die Ehe für unauflöslich.[2])

§. 7.

So trat er der prophetischen Verfügung Mosis gegenüber als jener Prophet auf, von welchem der Gesetzgeber gesagt hatte: „Einen Propheten meines Gleichen wird aus deinem Volke und deinen Brüdern dir der Herr, dein Gott, erwecken" (Deut. 18, 15. Vgl. Apostelgesch. 3, 22.). Er trat aber auch weissagend als Prophet auf und zwar mit solchen Ankündigungen, welche das ganze Bestehen der mosaischen Anstalten betrafen.

I. Nicht bloss Juden, sondern alle Völker werden zum Gottesreiche gehören. „Viele werden vom Orient und Occident kommen und mit Abraham im Himmelreiche Platz nehmen" (Matth. 8, 11.).

II. Die Mehrzahl der Juden wird aus dem Reiche Gottes ausgeschlossen sein. „Die Kinder des

[1]) Gittin. c. 9. Das ערות דבר ist nach Schammai soviel als דבר ערוה, also Ehebruch, dagegen nach Hillels Schule: אפילו הקדיחה תבשילו selbst das Anbrennen seines Essens, nämlich des Mannes.

[2]) Die Fragesteller nöthigten ihn gleichwohl, auf die Deutung der Stelle Deut. 24, 1. einzugehen. Moses habe nun einmal erlaubt, unter gewissen Bedingungen die Ehe zu lösen (Matth. 5, 7.). Hierauf erwiederte Christus, das sei eine in Rücksicht auf die sinnliche Unlenksamkeit der Juden gegebene Indulgenz, die aber nicht über den Fall des Ehebruchs ausgedehnt werden dürfe. Durch diese nur für die Zeit des mosaischen Gesetzes gültige Indulgenz wird die Kraft der eigenen Verfügung Christi (was Gott verbunden hat etc.), welche im Zusammenhange mit dem primitiven Ehegesetze steht, nicht aufgehoben.

Reiches aber werden hinausgestossen werden“ (ebend. Vers 12.). „Das Reich Gottes wird von euch genommen und einem Volke gegeben werden, welches Früchte desselben bringt“ (Matth. 21, 43.).

III. Jerusalem und der Tempel wird zerstört, die Juden sollen zerstreut werden. „Jerusalem, Jerusalem, das du die Propheten tödtest siehe, euer Haus wird euch öde gelassen werden!“ (Luk. 13, 34 ff. Im Spätherbste vor dem Leiden.) „Es werden Tage kommen über dich, da werden dich deine Feinde umringen mit Wällen und sie werden in dir keinen Stein auf dem andern lassen“ (Luk. 19, 43.). (Kurz vor dem Leidenspascha.) Später, als die Jünger die grossen Bausteine des Tempels bewundert hatten: „Es werden Tage kommen, da kein Stein auf dem andern bleiben wird, der nicht aufgerissen würde“ (ebend. 21, 6.). Nun kommt auf die Frage der Apostel, wann diess eintreffe, eine Schilderung der Zerstörung Jerusalems, in welcher zugleich das Weltende vorhergesagt ist (s. unten Nr. VIII.). Zerstreuung der Juden (Luk. 21, 24.).

IV. Die von Christus gegründete Kirche wird alle Stürme der Hölle überdauern (Matth. 16.). Auftreten falscher Propheten (ebend. 24, 11. Mark. 13, 22.).

V. Die Apostel werden verfolgt werden, aber grosse Wunder thun und das Reich Christi verbreiten.

VI. Das Evangelium wird allen Völkern verkündet werden. „Dieses Evangelium des Reiches wird in der ganzen Welt gepredigt werden zum Zeugnisse allen Völkern; und dann wird die Vollendung kommen“ (Matth. 24, 14.).

VII. Jerusalem wird lange, aber nicht immer in der Macht von Nichtisraeliten sein. „Jerusalem wird von Heidenvölkern zertreten werden, bis die Zeiten der Heiden voll sind“ (Luk. 21, 24.).

VIII. Die Welt wird auch zergehen und Christus als Richter Aller wieder erscheinen.

1) Weltende (Matth. 24, 29 ff. Mark. 13, 24 ff. Luk. 21, 25.).

2) Christi Wiederkunft (Matth. 26, 64. Lukas 21, 27.).

IX. Die Werke der Nächstenliebe und heldenmüthiges Glaubensbekenntniss werden himmlische Belohnung, das Gegentheil wird gerechte Strafe finden.

Zur Bestätigung dieser zum Theil sehr weithin reichenden Weissagungen dienen solche, deren Erfüllung die Apostel selbst sahen:

1) Christus wird leiden und sterben in Jerusalem. (Öfters.)
2) Er wird wieder auferstehen von den Todten (Matth. 26, 32.).
Von dieser Weissagung wussten auch die Feinde (ebend. 27, 63.).
3) Einer der Jünger, Judas, wird ihn verrathen (Matth. 26, 21.).
4) Petrus wird Christum wiederholt verläugnen (ebend. 26, 34. 75.); alle Apostel werden Ärgerniss nehmen (ebend. 26, 31.).
5) Christus wird nach der Auferstehung in Galiläa erscheinen (ebend. 26, 32.).
6) Der heilige Geist wird auf die Apostel herabkommen.
7) Petrus wird eines besondern Martertodes sterben (ebend. 26, 52.).

Dazu kommen Einzelheiten, wie die Voraussagung eines reichen Fischfanges u. dgl.

§. 8.

In diesen Weissagungen tritt schon theilweise das hervor, was Christus von sich selbst lehrte.

Er hat aber auch noch in vielen andern Eröffnungen seine eigene Würde und die Bestimmung seines Wirkens auf Erden dargelegt. In dem chronologischen Überblicke, welchen wir im vorhergehenden Kapitel gaben, sahen wir die wichtigsten Äusserungen, welche seine Gottheit enthüllen. Diese hätten aber seine Person mit unnahbarer Majestät umgeben müssen, wenn er nicht wiederholt gelehrt hätte, er sei nicht gekommen, die Welt zu richten, sondern selig zu machen; wenn er nicht seine ganze Macht dazu angewendet hätte, zu sagen: Kommet

Alle zu mir, die ihr mühselig und beladen seid, ich will euch erquicken. Er stellt sich als die Fülle und den Vollstrecker der im Himmel herrschenden Liebe und Barmherzigkeit dar, wo eine grosse Freude herrscht über jeden Sünder, der sich bekehrt.

Er ist vom Himmel gekommen, den Willen dessen zu vollbringen, der ihn gesendet hat. „Und das ist der Wille des Vaters, der mich gesendet hat, dass ich von Allem, was er mir gegeben hat, nichts verliere, sondern am jüngsten Tage es auferwecke; dass Jeder, der den Sohn sieht, und an ihn glaubt, das ewige Leben habe“ (Joh. 6, 38 ff.).

Als Vermittler des barmherzigen Willens des Vaters ist er

B. der Priester.

§. 9.

Die Menschen **bedürfen** einer priesterlichen Vermittelung, um in's Reich Gottes zu kommen. Die Kräfte, welche sie durch die leibliche Geburt haben, reichen nicht hin, sie zur himmlischen Vollendung zu führen. Die leibliche Geburt ist ein Naturgeheimniss, und so giebt es auch ein Geheimniss des Geistes zur geistigen Geburt. Der Geist weht, wo er will. Er setzt Bedingungen und Zeichen, die der menschliche Verstand nicht mit Nothwendigkeit zum Voraus findet. Eine solche Bedingung ist: **Betheiligung an dem versöhnenden Tode Christi durch Taufe und Glaube.** „Wer nicht wiedergeboren ist, kann das Reich Gottes nicht schauen. . . . Wahrlich, wahrlich, ich sage dir, wer nicht wiedergeboren ist aus dem Wasser und dem heiligen Geiste, kann in's Reich Gottes nicht eingehen. Wie Moses in der Wüste eine Schlange erhöhte, so muss der Menschensohn erhöht werden, damit Jeder, der an ihn glaubt, dem Verderben entrinne und das ewige Leben habe“ (Joh. 3, 3 ff.). Damit ist nicht bloss die Nothwendigkeit einer Gnadenvermittelung gelehrt, sondern auch der Tod Christi am Kreuze als die Quelle dieser Gnaden und der Glaube, verbunden mit dem Empfange der Taufe als Mittel, aus dieser Quelle zu schöpfen. Die zu Nikodemus gesprochenen Worte: „So sehr hat Gott die Welt geliebt, dass er seinen Eingebornen Sohn hingab, damit Jeder, der an ihn glaubt, dem Verderben entrinne und das ewige

Leben habe. Wer an ihn glaubt, wird nicht gerichtet, wer aber nicht glaubt, ist schon gerichtet, weil er nicht glaubte an den Eingebornen Sohn Gottes" (ebend. 3, 16.), stimmen vollkommen mit jenen überein, womit ihn Johannes der Täufer als der Elias der letzten Zeit vor das Judenvolk geführt hatte: „Sehet an das Lamm Gottes, welches aufhebt die Sünden der Welt."

Freilich würde man die priesterliche Thätigkeit Christi zu enge fassen, wenn man sie nur darauf beschränken wollte, dass er durch seinen blutigen Tod am Kreuze für die Sünden der Welt Genugthuung leistete.

1) Er brachte dem himmlischen Vater in vollkommener Erkenntniss und in vollkommenem Lobpreis Ehre. Er verwirklichte das Bild des edlen Rauchwerkes, welches der Priester im Heiligthum zu bringen pflegte. „Ich habe dich verherrlicht auf Erden" (Joh. 17, 4.).

2) Er brachte ein vollendetes Opfer des Gehorsams im ganzen Leben, indem er diess menschliche Leben so führte, wie es das heilige Gesetz Gottes verlangte. „Ich vollbringe immer, was ihm wohlgefällt" (ebend. 8, 29.). Mit diesem steten thätigen Gehorsam Christi gegen den himmlischen Vater verglichen ist das tägliche unblutige Opfer des Hohenpriesters nur ein schwaches Bild.

3) Er trat fürbittend für die Jünger und alle Menschen mit gutem Willen ein. „Heilige sie — ich bete nicht bloss für sie, sondern auch für Jene, welche durch ihr Wort an mich glauben werden" (ebend. 17, 17 ff.); wie die Priester für die zwölf Stämme die zwölf Brode, die Sinnzeichen der Einigung mit Gott, genossen und alles Volk segneten und für dasselbe beteten.

4) Er ist der priesterliche Vermittler der wahren Erkenntniss Gottes (ebend. 6, 46. 3, 11.).

5) Er gab sein Leben hin zur Tilgung aller tödtlichen Schulden; die Hingabe seines Lebens ist die Bedingung, von welcher das geistige Leben Vieler abhängt: „Wenn das Saamenkorn nicht in die Erde fällt und stirbt, bleibt es allein. Wenn es aber gestorben ist, bringt es viele Frucht" (ebend. 12, 24.). Vermittelst des Kreuzestodes will er Alles an sich ziehen (ebend. 12, 33.), er giebt

als guter Hirt seine Seele hin für seine Schaafe (ebend. 10, 11. 15.).

Zusammengefasst sind alle Momente der priesterlichen Vermittelung, wodurch Christus die Menschen mit Gott und einem seligen Leben einigt, da, wo er sich die Thüre nennt, durch welche allein der rechte Eingang möglich ist (ebend. 10, 17.).

Am vollständigsten ist die allseitige und fortdauernde priesterliche Vermittelung Christi in dem Gleichnisse vom Weinstocke ausgesprochen, dessen Zweige die einzelnen Gläubigen sind, dessen Hauptstamm der Heiland selbst ist (ebend. 15.). Ohne Bild fügt er bei: „Ohne mich könnet ihr nichts thun.“

In der allumfassenden Mittheilung des Gott lobenden und Gott versöhnenden Werkes Christi an Alle, die eines guten Willens sind, offenbart sich sein Priesterthum fort und fort; denn in ihm lebt nicht bloss ein Wille, der Gott und Menschheit liebend umfasst, sondern auch die Macht, das Gewollte auszuführen.

C. Christus als Machthaber und König.

§. 10.

Christus schreibt sich selbst eine Macht zu über Alles, was im Himmel und auf Erden ist.[1]) Er äusserte diese Macht einmal in verschiedenen Wundern. Die meisten derselben sind zunächst Werke der Hülfe, so die Heilung von Blinden, Tauben und Lahmen, die Erweckung von Todten. Nur wenige sind pure Schauwunder, das heisst, solche Thaten, welche lediglich in Christus eine übernatürliche Kraft bezeugten. Indess will er selbst alle Wunder als Zeugnisse einer höhern Sendung betrachtet wissen.[2]) Alle geben Zeugniss von einer ihm inwohnenden Macht über die Natur, jedoch in viel höherer Weise, als es bei den wunderthätigen Propheten der Fall

[1]) Matth. 28, 18. Vgl. Joh. 17, 2. Sicut dedisti ei potestatem omnis carnis, ut omne quod dedisti ei, det eis vitam aeternam.

[2]) So in der Rede an die Juden: Ipsa opera, quae ego facio, testimonium perhibent de me (Joh. 5, 36.). Si non facio opera Patris mei, nolite credere mihi si mihi non vultis credere, operibus credite (Joh. 10, 37 f.); und an die Abgesandten des Johannes. Luk. 7, 22.

war. Sie wirkten Wunder vermöge einer momentan ihnen verliehenen Theilnahme an der Macht Gottes, Christus aber vermöge einer ihm natürlichen, durch sein ewiges Ausgehen vom Vater eigenthümlichen Macht. Die Propheten und andere Wunderthäter trugen die Wundermacht, wie die Planeten das Licht tragen, Christus aber wie die Sonne. Darum konnten in seinem Namen Wunder verrichtet werden. Er ertheilte den Aposteln und den zweiundsiebenzig Jüngern, welche er zu den Samaritern schickte, die Macht, in seinem Namen Wunder zu wirken (Luk. 10, 10.), und diese freuten sich bei ihrer Rückkehr und sagten: „Herr, auch Dämonen unterwerfen sich uns in deinem Namen“ (ebend. 10, 17.).

Im Ganzen zählt man in den Evangelien ungefähr fünfzig von Christus verrichtete Wunder,[1]) bei welcher Zählung jedoch zu bemerken ist, dass die Gesammtberichte, welche im Allgemeinen aussagen, Christus habe da oder dort viele Kranke geheilt u. s. w., nicht beachtet werden konnten.

§. 11.

In diesen Wunderthaten beurkundet sich Jesus als Machthaber der Art, dass die Menschen nicht befremdet sein durften, wenn sie ihn Gesetze geben, Strafen erlassen, Anstalten und Heilsmittel einsetzen sahen. Er brachte manchmal die Darstellung der Wundermacht unmittelbar in Zusammenhang a) mit der Gewährung der Sündenvergebung, wie dort bei der Heilung des lahmen Sünders (Matth. 9, 2 ff.). Als er nach seiner Auferstehung die Jünger mit einer Authorität, vermöge welcher sie binden und lösen sollten, bekleiden wollte, schickte er voran: „Wie mich der Vater gesendet hat, so sende ich euch;“ kraft seines Ausgehens vom Vater stiftete er eine Gewalt, die in seinem Namen sollte Sünden vergeben und behalten können (Joh. 20, 21 ff.). b) Eben so feierlich nahm er Bezug auf seine göttliche Macht, als er — in Galiläa, — ebenfalls nach der Auferstehung seinen Jüngern

[1]) Thoynard zählt siebenundvierzig Wunder. Evangeliorum Harmonia. Paris. 1707. p. 17. In griechischen Jamben über die Wunder Christi, welche Joann. Frid. Mayer in der Dissertation: De Miraculis, quae Christo tribuuntur etc. Greifswalde 1703. p. 11 sq., anführt, werden ebenfalls siebenundvierzig gezählt, jedoch nach einer abweichenden Auffassung.

auftrug, alle Völker zu lehren, und sie zur Beobachtung seiner Gebote anzuhalten, so wie sie zu taufen (Matth. 28, 19 f.). c) Ähnlicher Weise legt er der Verheissung des heiligen Abendmahles eine Nachweisung seiner göttlichen Macht zu Grunde (Joh. 6.).

§. 12.

Vermöge dieser göttlich-königlichen Macht hat er die Gnaden seiner priesterlichen Vermittelung an sichtbare Zeichen gebunden, von welchen Taufe, Busse und Eucharistie deutlich im Evangelium genannt sind. Und wiederum hat er das Fortdauern dieser von seiner Liebe beseelten und seiner Macht getragenen Zeichen an die von ihm gegründete Kirche geknüpft. Er hat in bestimmter Verheissung seine Macht zur unzerstörbaren Dauer der Kirche gebunden (Matth. 16.).

Sich selbst hat er aber damit nicht erschöpft — wie er bleibend in den von ihm gesetzten Wegen wirkt, so wirkt er mächtig fort und fort in jenen freien Gnaden, die an kein Zeichen gebunden sind, sowohl unmittelbar, als durch den heiligen Geist.

§. 13.

Jedenfalls stellt sich die Macht Christi in der Kirche dar, durch welche und in welcher er fortlebt bis an's Ende der Welt (Matth. 28, 20.). Seine Macht ist ihre Macht. Die Vermittelung zwischen Christus und der Kirche wird durch den heiligen Geist gewirkt, wie sich schon bei der Gründung der Kirche zeigt.

1) Die Apostel müssen erst durch den heiligen Geist das vollkommen verstehen lernen, ja selbst sich an das erinnern, was Christus gelehrt hat. „Ich hätte euch noch Vieles zu sagen; aber ihr könnet es noch nicht tragen; wenn aber der heilige Geist kommt, ... der wird euch alle Wahrheit lehren“ (Joh. 16, 12 ff. Vgl. 15, 26 f.).
2) Erst wenn sie die Kraft des heiligen Geistes empfangen haben, sollen sie Christo Zeugen sein in Jerusalem, in ganz Judäa, Samaria bis zu den Enden der Erde (Apostelgesch. 1, 8.).

Die fortdauernde Sendung des heiligen Geistes zur Fort-

erhaltung der Kirche ist auch die bleibende und höchste Äusserung der königlichen Macht Christi auf Erden.

Allerdings imponirt diese Macht nicht immer jedem sinnlichen Auge, wie die eines irdischen Königs mit Armeen und Festungen, — sie ist wie die persönliche Erscheinung Christi selbst. Aber eben darum ist sie Allen ein sicherer Hort, welche das Geistige zu beurtheilen wissen.

Gar klein beginnt die Kirche in Jerusalem; ihre Anhänger sind arm und wenig, ihre Führer scheinen unfähig, über die entscheidende Frage wegzukommen, ob die aus den Heiden zu sammelnden Glieder der Kirche erst Juden werden müssen — da entscheidet der Geist Gottes in Petrus die Zweifel, und wie diese nochmal und stärker als vorher sich erheben, erfüllt er den Völkerlehrer Paulus mit Weisheit und Muth und die Kirche wird gegründet als eine liebe Heimath für Alle, welche durch Christus ihr Heil in Gott suchen. Schon zwei Decennien nach der Himmelfahrt des Herrn kann Paulus den Psalmvers: „Über die ganze Erde ist ihr Schall ausgegangen und über den Erdkreis hin reichen ihre Reden," auf die Ausdehnung der apostolischen Predigt und die Ausbreitung der Kirche anwenden. Wir wollen die Gründung der Kirche in der Zeit des Kampfes des Evangeliums mit dem pharisäischen Judenthume und den ersten Regungen des Gnosticismus überblicken.

Achter Abschnitt.

Verbreitung der Lehre und Wirkung Christi durch die Apostel bis zur Zerstörung Jerusalems und dem offenbaren Sturze des pharisäischen Judenthums, wie den ersten Bewegungen der Gnosis.

K. I. Schicksale Palästina's und des Judenvolkes von der Himmelfahrt Christi bis zur Zerstörung Jerusalems.

§. 1.

Wie wir bereits gesehen haben, war während des öffentlichen Lebens Christi das Ostjordanland mit Galiläa dem Herodes Antipas und Batanäa dem stillen Philippus unterworfen, während in Judäa, Samaria und Idumäa die Römer unmittelbar herrschten. Dieser Zustand dauerte bis zum Tode des Kaisers Tiberius fort (37). Unter dem folgenden Kaiser Cajus Caligula (37—41) wurden Einleitungen dazu getroffen, dass auch Judäa zunächst von einem Herodiaden beherrscht würde. Vielleicht glaubte man, dass die zum Theil offen hervortretenden revolutionären Elemente im Judenvolke dann am besten niedergehalten werden könnten, wenn scheinbar eine um den jüdischen Staat hochverdiente Familie die höchste Gewalt in Händen hätte. Jedenfalls wurden die beiden Nachkommen des alten Herodes, welche von nun an dem Einflusse der Römer zur mildernden Folie dienten, ein Mittel, wodurch das Dasein des unglücklichen Volkes über die naturgemässe Zeit hinaus gefristet ward.

§. 2.

Zwar nützte dem Volke selbst die verlängerte Frist wenig; es erhob sich auf keinen höhern Standpunkt, es erfasste die Idee nicht, dass seine Grösse darin bestehen könnte, allen Nationen der Erde ein priesterlicher Verkünder und Zeuge der in Christo erschienenen göttlichen Wahrheit zu sein. Es

klammerte sich vielmehr immer leidenschaftlicher an die Hoffnung an, in abgeschlossener Selbstherrlichkeit stark und mächtig unter andern Nationen, ja über ihnen dazustehen.

Das Judenvolk selbst gewann also durch diese Frist nichts, als eine grössere Reife und Entschiedenheit in der Abkehr von der Idee des freien, geistigen Reiches Gottes.

Desto mehr gewann dabei das Christenthum. Bekanntlich wendeten sich die Apostel bei ihren Missionsreisen immer zunächst an die Judencolonien, welche von der Vorsehung eigens dazu in aller Welt zerstreut worden zu sein scheinen, um der Verbreitung des Gottesreiches zu dienen. Überall bildeten die Synagogen die Basis zur Erbauung von Gemeinden aus Heidenchristen. Diess war aber nur so lange möglich, als nicht ein Kriegssturm, wie er seit 65 nach Christus ausbrach, die Verhältnisse der jüdischen Gemeinden von Grund aus verwirrte.

Obwohl jener Agrippa, der vom Ende der Regierung des Caligula (41) an wie der alte Herodes in Palästina schaltete, ein persönlicher Feind des Christenthums war, musste gerade er der Thätigkeit der Apostel unwillkührlich die grössten Dienste leisten.

Das Gesagte wird sich durch einen Überblick der jüdischen Geschichte unter eben diesem Agrippa und seinem Sohne vollkommen bestätigen.

§. 3.

Herodes Agrippa I. war der Sohn jenes Aristobul, welchen der alte Herodes kurz vor seinem eigenen Lebensende hatte hinrichten lassen. Seine Grossmutter war die hasmonäische Mariamne gewesen, ein Umstand, der sicher dazu beitrug, ihn populär zu machen. Seine Schwester war die berüchtigte Herodias. Er wurde in Rom in der augustäischen Kaiserfamilie erzogen. Gegen das Ende der Regierung von Tiberius kam er als fürstlicher Schuldenmacher verarmt zu seinem Schwager Antipas, der ihn verachtete. Seine Kunst, Schulden zu machen, vergönnte ihm eine ehrenvolle Rückkehr nach Rom, wo er jedoch sicher die Rache des Tiberius, gegen welchen er sich eine verletzende Bemerkung erlaubt hatte, gefühlt haben würde, wenn dieser nicht bald gestorben wäre (37).

§. 4.

Cajus Caligula, der Nachfolger des Tiberius (37—41), hatte bei seinem Regierungsantritte nichts Eiligeres zu thun, als den von Tiberius eingekerkerten Agrippa aus dem Gefängnisse zu entlassen und mit kaiserlichen Gnaden zu überhäufen. Agrippa erhielt sogleich die Tetrarchie des Philippus, welcher kurz vorher gestorben war, und kostbare Geschenke. Bald kam auch das Ostjordanland und Galiläa hinzu, welches dem leidenschaftlichen Antipas gerade da abgenommen wurde, wo er seinen Besitz vergrössern wollte. Seine ehrgeizige Gemahlin Herodias ertrug es nämlich nicht, dass ihr kurz vorher noch so armer Bruder plötzlich so mächtig sein sollte, ohne dass ihr Mann höher stiege. Sie bewirkte, dass dieser nach Rom reiste und bei Caligula um Zutheilung des frei gewordenen Gebietes im Norden Palästina's bat. Allein Agrippa trat so nachdrücklich gegen ihn auf, dass jener mit sammt seiner Herodias nach Lugdunum (Lyon) in Gallien verbannt wurde. Von dort muss er nach Spanien ausgewandert sein, denn da beschloss dieser Tyrann, welcher den Johannes den Täufer enthaupten liess, und Christum tödten wollte,[1]) aber von diesem, obwohl verspottet, mit stillschweigender Verachtung gestraft ward,[2]) sein Leben.[3]) Agrippa blieb in der Gunst des Caligula, die er zu seinem und gelegentlich auch zu des Volkes Vortheil zu gebrauchen verstand. Zwar vermochte er die Leiden nicht zu hindern, welche unter Caligula sowohl die palästinensischen, als die egyptischen Juden trafen, aber er hemmte doch solche Beschlüsse, welche unfehlbar den verzweifeltsten Aufstand und damit die nahe Vernichtung der Juden zur Folge gehabt hätten.

§. 5.

Als Agrippa über Egypten nach Palästina reiste, um von seinen Fürstenthümern Besitz zu nehmen, traf er Alexandrien in wilder Aufregung. Die heidnische Bevölkerung war gegen die dortige Judenschaft auf's höchste erbittert; es kam zu

[1]) Luk. 13, 31.
[2]) Ebend. 23, 8.
[3]) Jos. Bell. jud. II. 9. 6.

blutigen Auftritten. Der römische Statthalter in Alexandrien, Flaccus Anilius, begünstigte die judenfeindlichen Bewegungen der Art, dass die Israeliten durch eine Gesandtschaft, bei welcher der bekannte Schriftsteller Philo war, beim Kaiser Klage zu führen beschlossen.

Während diese Deputation in Rom eine Audienz bei Caligula suchte, dann nach Puteoli bestellt und endlich wieder nach Rom beschieden wurde, ohne zum Ziele zu kommen, war Palästina in einer Aufregung anderer Art. Diese entstand so. Caligula hatte vernommen, in Jamnia wäre ein für ihn errichteter Altar von Juden umgestürzt worden.

Sogleich gab er dem Statthalter von Syrien, Petronius, Befehl, mit der Hälfte seiner Truppen nach Judäa zu ziehen, um im Tempel zu Jerusalem eine colossale Statue des Kaisers zur Verehrung aufzustellen.

In Ptolemais, wohin Petronius mit drei Legionen gerückt war, vernahmen die Angesehensten der jüdischen Nation den Willen des Kaisers mit unbeschreiblicher Entrüstung.

Petronius wollte die Stimmung der gemeinen Leute prüfen, und zog zu diesem Zwecke nach Tiberias. Da bewegten sich grosse Schaaren von Männern und Frauen gegen sein Quartier. Er meinte, sie beabsichtigten einen Sturm, aber sie wollten nur bitten. Vierzig Tage lang ward er von ihnen als Bittenden förmlich belagert; die Feldarbeiten blieben zur dringendsten Zeit liegen.

Petronius sah ein, der Befehl von Rom lasse sich nur dann vollstrecken, wenn ein Krieg auf Leben und Vergehen mit der ganzen Nation begonnen würde.

Andererseits pflegte Caligula solche Befehle nicht zurückzunehmen. Der Statthalter wagte Alles, da er bloss um Verschub bat. Zur Zeit solcher Aufregung kam Agrippa nach Palästina.

§. 6.

Unter solchen Umständen fand es derselbe gerathen, bald wieder nach Rom zu gehen und durch persönliches Benehmen mit dem ihm bisher geneigten Tyrannen Alles zu gewinnen, oder Alles zu verlieren. Caligula war um diese Zeit über die Juden höchst aufgebracht. Er liess es der Deputation aus Alexandrien, als sie endlich zur Audienz kam, sehr stark

fühlen, dass die palästinensischen Israeliten seinen Herrscherstolz verletzt hatten. Man kann sich keine wegwerfendere Nachlässigkeit und keine vornehmere Geringschätzung denken, als jene war, womit Philo und seine Begleiter behandelt wurden.

Auch Agrippa ward bei seinem ersten Besuche so hart angelassen, dass er sogleich in Ohnmacht fiel. Indessen öffnete sich gerade hiedurch in der Seele des Tyrannen ein Pförtchen des Mitleids. Durch dieses drang Agrippa so geschickt ein, und machte dem Kaiser so wirksame Vorstellungen, dass dieser an Petronius schrieb, die Sache ruhen zu lassen, falls die Statue noch nicht aufgerichtet sei.

Das war ein unermesslicher Erfolg, obwohl wir im Ganzen darin zunächst nichts sehen können, als die Geschichte einer von ungeheuern Kräften unterstützten Laune. Wäre Caligula hartnäckig geblieben, so würde, aller menschlichen Wahrscheinlichkeit nach, die Zerstörung Jerusalems ein Menschenalter früher eingetreten sein, als es nun wirklich geschah. Das Menschenalter der regsten Apostelthätigkeit wäre, so weit wir Menschen diess berechnen können, ein verödetes geworden.

Wahrscheinlich hätte indess Caligula seinen zurückgenommenen Befehl erneuert, wenn nicht der Tod seinen Launen Grenzen gesetzt hätte (41).

§. 7.

Der schlaue Agrippa war noch in Rom, als der Thronwechsel vor sich gieng. Seine Bekanntschaft mit den Verhältnissen des augustäischen Hauses kam ihm bei dieser Gelegenheit trefflich zu Statten. Er stand insbesondere mit Claudius, dem zweiten Sohne des Drusus, in vertrautem Verkehr, denn er war mit diesem erzogen worden. Ohne sein Zureden und seinen Einfluss wäre Claudius (41—54) kaum zur Regierung gekommen.

Daher wurde er von diesem Kaiser sehr begünstigt, namentlich durch Verleihung des Königstitels mit Hinzufügung von Judäa und Samaria zum bereits früher erhaltenen Gebiete. Ihm ist es zuzuschreiben, dass um diese Zeit die frühern strengen Maassregeln gegen die zahlreiche römische Judenschaft zurückgenommen und nur die nöthigen Anstalten getroffen wurden, um dieses bewegliche Volk ruhig zu erhalten.

Demnach musste der Anfang der Regierung des Claudius

den Juden, welche unter Caligula viel erlitten und noch mehr gefürchtet hatten, wie eine Erlösung erscheinen. Diese günstige Veränderung, namentlich in Rom, musste die ersten Verbreiter des Christenthums mächtig nach der Hauptstadt ziehen.

Wirklich werden wir im nächsten Kapitel sehen, dass Petrus im zweiten Jahre des Claudius (42 n. Chr.) in Rom war und dort sein fünfundzwanzigjähriges Episkopat antrat.

Ohne es zu wollen, wurde Agrippa durch die Gunst des Claudius ein Wohlthäter der Kirche. Freilich bemühte er sich auch, seine Verehrung gegen den Kaiser auf's Glänzendste an den Tag zu legen.[1])

§. 8.

Andererseits lag ihm sehr viel daran, die Gunst der mächtigsten Parthei der Juden durch auffallende Handlungen zu gewinnen. Hiezu boten sich ihm zwei Wege dar: Verfolgung der Christen und Befestigung Jerusalems. Als er von Rom nach Palästina gekommen war, über welches er nun als Lehenträger des Claudius in der umfassendsten Weise gebot (43), liess er Jakobus, den Bruder des Johannes, tödten. Als diese Hinrichtung den Beifall der Juden fand, legte er auch an Petrus Hand.[2]) (Apostelgesch. 12, 1 ff.) Es gelang ihm aber nicht, diesen zu tödten; dafür befestigte er Jerusalem in einer Weise, welche bei der spätern Belagerung der Römer die Eroberung um Vieles verzögerte. Namentlich fing er an, die Neustadt mit einer Mauer zu umziehen, welche alle übrigen an Stärke übertraf. Die Bewilligung hiezu ward in Rom durch Geld gewonnen. Was er begonnen, wurde nach ihm fortgesetzt,[3]) und so entstand eine Festungsmauer mit neunzig Thürmen, wovon der höchste, Namens Psephinus, siebenzig Ellen mass.[4])

[1]) So nennt er sich zum Beispiel auf einer Münze φιλοκλαύδιος. Siehe Harduin, de Nummis Herodiadum. Paris 1693. p. 12 sqq. Damit kann freilich auch im Allgemeinen die Liebe zur Gens Claudia ausgedrückt sein.

[2]) Dieser war ohne Zweifel eben aus Rom zurückgekommen.

[3]) Per avaritiam Claudianorum temporum empto jure muniendi struxere muros in pace tamquam ad bellum. Tacitus, hist. V. 12. Jos. Antiq. XIX. 7. 2.

[4]) Bell. jud. V. 4. 2. Diese dritte Mauer ist hinsichtlich der Lage des Grabes Christi zu beachten.

Agrippa genoss aber nur kurze Zeit das Glück, mit einer Macht, die fast mit jener von David sich messen durfte, über das Judenvolk zu herrschen. Er ward von seinem eigenen Glanze verblendet und starb, da er eben als Gott begrüsst worden war, auf schmähliche Weise.[1]) (Im Jahre 44 nach dem Osterfeste.)

§. 9.

Die Juden sahen sich also schnell des Schutzes beraubt, welchen ihnen die von ihrem Könige genossene Freundschaft des Kaisers Claudius gewähren zu wollen schien; ihr Land ward wieder unmittelbar von römischen Landvögten beherrscht, welche freilich auf die grösste Abneigung stiessen, und mit Schwierigkeiten aller Art zu kämpfen hatten. Sogleich der Prokurator Cuspius Fadus hatte grosse Mühe, den Räuber Theudas, welcher sich das Ansehen eines demokratischen Erlösers geben zu wollen schien, zu bändigen.[2]) In dieser Zeit mochte es vielen Juden ein Trost sein, dass eine reiche, zur jüdischen Religion übergetretene Königin aus dem obern Gebiete Mesopotamiens, nämlich Helene,* Gemahlin und Schwester von Monobazus,[3]) sowie Mutter des ebenfalls zum Judenthume bekehrten Izates,[4]) in ihrem frommen Eifer nach Jernsalem kam. Der Tempel wurde von ihr mit kostbaren Geschenken, insbesondere mit einem prachtvollen goldenen Candelaber geschmückt, auf welchen die Juden sehr stolz waren, obwohl er lediglich zur Zierde gereichte.[5]) Weit wichtiger aber wurde ihre Anwesenheit dadurch, dass sie während der Hungerjahre, welche bald nach dem Tode des Agrippa eintraten (45 u. 46), Getreide herbeischaffen liess.[6])

[1]) Die Apostelgesch. 12. stimmt hierüber vollkommen mit Jos. Ant. XIX. 8. überein.

[2]) Antiq. XX. 5. §. 1. Wahrscheinlich Sohn oder Enkel des Apstlg. 5, 36. genannten Theudas.

[3]) מונבזו.

[4]) Izates (יזאטיש) wurde von Abennerig (fehlerhaft אבומירינו) zu Spasinus erzogen. Die ganze Bekehrungsgeschichte bei Josephus, Ant. XX. c. II. p. tot.

[5]) Joma, c. III.

[6]) Vgl. Apostelgesch. 11, 28.

§. 10.

Unterdessen folgte dem Prokurator Fadus ein anderer, Namens Tiberius Alexander, Sohn des Alabarchen Alexander Lysimachus. Die Unruhen, welche überall unter den Juden hervortraten, machten ihm viel zu schaffen und mögen wohl zum Theil die Ursache gewesen sein, warum nochmal einem Herodiaden, nämlich dem jüngern Agrippa, dem Sohne des eben genannten, ein nicht unbedeutender Einfluss im Judenlande eingeräumt wurde. Claudius hatte ihm (47 n. Chr.) das Gebiet von Chalcis am Libanon verliehen, welches früher sein Oheim Herodes gehabt hatte. Damit war das wichtige Recht verbunden, den Hohenpriester zu wählen;[1] seit dem Jahre 51 hatte er auch Batanäa, das ehemalige Gebiet von Philippus, mit dem Königstitel.[2]

Durch Verschönerung Jerusalems und überhaupt durch schöne Bauwerke suchte er sich den Juden gefällig zu machen;[3] aber es gelang ihm keineswegs so weit, dass er dem Strome der Erbitterung gegen die Römerherrschaft hätte mit einigem Erfolge Widerstand leisten können.[4]

§. 11.

Ventidius Cumanus (47—52), der Nachfolger des Alexander in der Prokuratie, unterdrückte einen Aufstand, bei welchem zwanzigtausend Juden umkamen; ein andersmal brach wegen des Übermuthes eines römischen Soldaten, der eine Thorah zerriss, eine Empörung aus. Dass bei einem Partheikampfe zwischen den Samaritanern und Galiläern der Prokurator sich zu den ersten hielt, bewirkte seine Abberufung. Der folgende Prokurator Felix hatte bald mit Räuberbanden und Sikariern

[1]) Jos. Ant. XX. 1. 3.

[2]) Ibid. c. 7. §. 1. Bell. jud. II. 12. 8. Durch die Gnade Nero's erhielt er später auch Tiberias, Tarichäa mit vielen andern Plätzen am See Gennesareth.

[3]) Ant. XX. 8. 11.

[4]) Um diese Zeit wurden die römischen Juden wegen ihrer Unruhen hart bestraft, sie mussten die Hauptstadt verlassen. Sueton. Claud. 25. Judaeos impulsore Chresto assidue tumultuantes, Roma expulit. Vergl. Apstlg. 18, 2. Dio Cass. 60, 6. Orosius VII. 6. sagt, diese Vertreibung sei im neunten Jahre des Claudius geschehen.

zu kämpfen, bald politische Unruhen zu beschwichtigen, bald falsche Messiasse zu entwaffnen. Abenteurer lockten ganze Volksschaaren in die Wüste,[1]) mit dem Versprechen, ihnen dort Wunder zu zeigen und die Freiheit zu geben; Felix liess viele davon tödten. Ein Egyptier begeisterte mit falschen Prophetien eine grosse Menge Volkes; dreissigtausend Menschen hingen ihm an und folgten ihm bereits auf den Ölberg, von wo aus er vor ihren Augen die Mauern Jerusalems wollte einstürzen lassen. Felix liess die Menge zersprengen, ohne des egyptischen Volksverführers habhaft werden zu können.[2]) Trotz der Freundschaft des Hohenpriesters Jonathan und trotz seiner Verehelichung mit Drusilla, der Tochter von Agrippa I., die ihm der König Aziz von Emesa überliess, machte er die Römerherrschaft immer mehr verhasst, da er habsüchtig und stolz war.[3])

Das Gleiche lässt sich von seinem Nachfolger Porcius Festus (seit 59) sagen. Die freundliche Beziehung zum jüngern Agrippa, der den Festus bald nach seinem Amtsantritte mit seiner Schwester Berenice[4]) besuchte, half wenig; denn dieser rief selbst, durch den Bau eines Oratoriums, von welchem aus er alle Verrichtungen im Tempel überblicken wollte, den grössten Widerwillen der Juden gegen sich hervor. Jede Kleinigkeit wurde in jener Zeit Anlass zu entsetzlichen Auftritten.

Der nächste Prokurator Albinus (63 und 64) vermehrte die Erbitterung durch eine ungerechte Amtsführung. In dieser Zeit gefahrdrohender Aufregung führte Agrippa Prachtbauten in Cäsarea Philippi und in Berytus auf, während der Clerus sich um Lappalien bitter zankte. Die Leviten erstritten sich damals die Befugniss, ein Gewand zu tragen, das bisher nur den Priestern zuständig gewesen; diese aber das Recht eines besondern Ehrenplatzes. Welche Triumphe zu einer Zeit, da alle Kräfte vulkanisch gährten!

[1]) Vgl. Matth. 24, 4 f. 26.

[2]) Vgl. Apostelgesch. 21, 38.

[3]) Tacitus (hist. V. 9.) sagt: Antonius Felix habe unter Grausamkeit und Ausschweifung aller Art die königliche Gewalt mit Sklavenlaune ausgeübt.

[4]) Berenice war zuerst vermählt gewesen mit Herodes, Fürsten von Chalcis, ihrem Oheim. Nachher lebte sie mit ihrem Bruder und gieng später an Titus über (Tac. hist. II. 2.), der sie jedoch endlich verstiess. Suet. Titus. 7.

§. 12.

Im Hohenpriesterthum war beständiger Wechsel aus Ursachen, welche den grössten Verfall kund gaben. Immer deutlicher zeigte sich's, dass der Geist Aarons von den Priestern gewichen sei; sie waren würdig, von fremden Machthabern abzuhängen. Vitellius, der Nachfolger des Pontius Pilatus, setzte den aus dem Evangelium bekannten Joseph Kaiphas ab und dafür den Jonathan, Sohn des Hannan, ein. Dieser machte jedoch bald seinem Bruder Theophil Platz, für welchen wieder Simon Kanthar, Sohn des Boëthos, eintrat. Jonathan, Sohn des Hannan, sollte bald darauf für diesen wieder einrücken, er schob aber seinen Bruder Matthias auf den entehrten Posten. Bald setzte Agrippa den Elionai, Sohn des Kanthar, ein. Als nach Agrippa's Tode dessen Bruder Herodes, Fürst von Chalcis, das Recht erhalten hatte, die Hohenpriester zu ernennen, also gewissermassen römischer Cultusminister im jüdischen Oriente war, setzte dieser (46 n. Chr.) für den eben genannten den Joseph Ben Kamith ein. Es dauerte nicht lange, so ward statt dessen Johann oder Ananias, Sohn des Nedebäus, Hoherpriester.[1] Als der chalcidische Fürst Herodes gestorben war, erhielt der jüngere Agrippa, wie oben bemerkt, das Recht, die Hohenpriester zu creiren.

Er machte öfters Gebrauch von demselben. Bei der Schnelle der Absetzungen musste es viele Ex-Pontifices geben, wesshalb vielleicht Paulus den Ananias im hohen Rathe nicht kennt (Apostelgesch. 23, 2. 24, 1.). Es riss grenzenlose Weltlichkeit unter der Priesterschaft ein, namentlich unter Ismael Phabi, den Agrippa d. J. eingesetzt hatte. Die niedern Priester klagten mit Erbitterung über den Druck der Dignitarien (um 58). Unter Festus sehen wir Joseph Kabi, Sohn des Simon, im Amte. Nach ihm tritt ein Sadducäer auf, nämlich Anan, Sohn des ältern Anan (Annas), der mit sadducäischer Strenge waltete und sich durch den Befehl zur Hinrichtung des Apostels Jakobus berüchtigt gemacht hat (Jos. Ant. XX. c. 9.). Statt seiner ernannte Agrippa den Jesus, Sohn des Demnai, dessen Amtsführung mit der von Gessius Florus, dem letzten Prokurator, zusammentrifft.

[1]) Jos. Ant. XX. 5. 2.

§. 13.

Gessius Florus stellte seinen Gebieter Nero seit 64 in Judäa durch Willkühr und Grausamkeit auf vollkommen würdige Weise dar. Der Präses von Syrien, Cestius Gallus, war nicht der Mann, in so schwierigen Zeiten die Ordnung aufrecht zu halten. Es traten offene Empörungen hervor, Florus hatte kein Ansehen und der Schattenkönig Agrippa II. verbrauchte das seinige bei dem ersten Versuche, das Volk zum Gehorsam zu bewegen. Als der junge Priester Eleazar es durchsetzte, dass fortan nicht mehr wie bisher für den Kaiser geopfert werde (66 n. Chr.), war der Krieg mit den Römern entschieden. Zunächst hielt sich der besonnere und vermöglichere Theil des Volkes an die Römer; so kam es, dass Juden gegen Juden stritten.

Allmählig gruppirten sich die Schaaren, welche gegen die Römer fochten, unter den drei Führern: Johannes von Giscala, der früher als Räuber in Galiläa gehaust hatte, dem Priester Eleazar und einem gewissen Simon,[1]) der vorzüglich im Süden Judäa's seine Kräfte gesammelt hatte. Die drei Führer stritten zum Theil in blutigem Kampfe mit einander, während die Römer draussen drohten. Die Details schildert Flavius Josephus, uns genügen folgende Hauptmomente.

§. 14.

Vespasian ward von Nero abgeschickt, um in Palästina Ruhe herzustellen und die Empörer zu züchtigen. Er begann mit Galiläa, wo ihm der Geschichtschreiber Josephus eine Zeit lang widerstand. Bald war das ganze Judenland gezähmt, mit Ausnahme Jerusalems. Vespasian wurde durch die unruhvollen Veränderungen, welche nach Nero's Tod eintraten, nach Rom abgerufen. Als Kaiser übergab er seinem Sohne Titus die Vollendung des Krieges. „Dass die Juden allein hartnäckig trotzten, vermehrte die Erbitterung," sagt Tacitus.[2])

Im Jahre 70 n. Chr., gerade zur Osterzeit, welche eine

[1]) Eleazar hatte den innern Tempel, Johannes den grossen Vorhof, Simon die Unterstadt besetzt. Eleazar wurde durch den Blutmenschen Johannes beseitigt.

[2]) Hist. V. c. 10.

ungeheure Zahl von Juden aus allen Theilen des Landes herbeigeführt hatte, begann der nähere Kampf. Die Römer fanden einen ungewohnten Widerstand. Drinnen waren die Juden von Verzweiflung und trügerischen Weissagungen bis zum Äussersten gereizt. Selbst unheilvolle Zeichen und Sagen von solchen belebten den Muth. Man wollte am Himmel Schlachten gesehen haben und Feuer, das von den Wolken in den Tempel herabschimmerte. „Mit einem Male sprangen die Thüren des Heiligthums auf und es ward eine Stimme, stärker als eine menschliche, gehört: die Götter zögen aus; zugleich ein starkes Getöse der Ausziehenden. Wenige deuteten diess zum Schlimmen; den Meisten wohnte die Überzeugung bei, in den alten Schriften der Priester stehe, zu derselben Zeit werde geschehen, dass das Morgenland aufblühe und von Judäa die Weltherrschaft ausgehe; welche Andeutung auf Vespasian und Titus ging.“ [1])

Nicht solche Zeichen, nicht die innere Uneinigkeit, nicht der drückende Mangel an Lebensmitteln, der sich bald zur entsetzlichsten Hungersnoth steigerte, nicht die sichtbare Überlegenheit der Römer schreckte die Juden ab — Titus musste jeden Schritt der Eroberung mit grosser Mühe und vielem Blutvergiessen erstreiten. Von Ostern bis gegen den Herbst hin dauerte der Kampf. Endlich wurden die festungsartigen Vorhöfe genommen. Gern hätte Titus den Tempel selbst gegen den Willen der fanatisch kämpfenden Juden erhalten; er war tief betrübt, als er auch diesen in Flammen aufgehen sah. Er gab Befehl zum Löschen, aber es war vergeblich. Das zweite Heiligthum brannte im selben Monate und am nämlichen Tage ab, wie das erste. [2]) Bald war der übrige Theil der Stadt erobert und damit der letzte Halt der Judenschaft zerstört. Die Stadt wurde ganz der Erde gleich gemacht. [3]) Die überwundenen Juden wurden theils getödtet, theils als Sklaven in entlegene Theile des römischen Reiches geführt. Alle spätern Versuche, in Palästina nochmal ein jüdisches Reich zu errichten, sind bis zur Stunde fruchtlos geblieben; die Prophezeihung,

[1]) Tacit. hist. V. c. 13. Gutmann's Übersetzung.

[2]) Am neunten Ab. ומוצאי השבת היה ומוצאי שביעיה היתה ומשמרתו של יהויריב היתה. Taanith f. 29. a.

[3]) Bell. Jud. VII. 1. 1.

welche Christus mit grosser Wehmuth vom Falle Jerusalems aussprach, hat sich erfüllt. Freudiger war die Erfüllung von der Fortdauer seiner Kirche, deren Gründung wir mitten in der überblickten Zeit kennen lernen wollen.

K. II. Die Predigt des Evangeliums durch die Apostel. Schicksale derselben.

A. Die Apostel unter Tiberius und Caligula (34—41). Die Kirche im Judenthum.

§. 1.

Ungefähr die ersten sieben Jahre nach der Himmelfahrt Christi brachten die Apostel in Palästina zu. Jerusalem war ihr Hauptaufenthalt. Hier ward ihr Collegium durch die Wahl des Matthias ergänzt, hier kam der heilige Geist über sie, erfüllte sie mit Wundergaben und verwandelte die Furchtsamen in Männer voll unerschütterlichen Muthes. Hier bildete sich auch die erste Gemeinde. Die Wunder der Apostel, die Tugenden ihrer ersten Anhänger, und das überzeugende Licht ihrer Lehre waren die anziehenden Kräfte. Einheit war in der ersten Gemeinde unverbrüchliches Gesetz; dieselbe ward mehrfach zusammengehalten: durch die gleiche Lehre der Apostel, durch die gemeinsame Theilnahme am Brodbrechen mit Gebet und durch vollständige Gütergemeinschaft (s. Apstlg. 2, 42 ff.). Alle bedeutenden Angelegenheiten wurden von Petrus geleitet; er ordnete die Wahl eines neuen Apostels (ebend. 1, 15 ff.); er führte am Pfingstfeste das Wort und nahm dreitausend Menschen in die Gemeinde auf (2, 41.). Er bestrafte die Untreue, welche sich Ananias und Saphira gegen die apostolische Gütergemeinschaft hatten zu Schulden kommen lassen (5, 1 ff.).

§. 2.

Auch bei den Verfolgungen, welche die erste Gemeinde zu Jerusalem trafen, trat Petrus vor Allen hervor. Als er mit Johannes wegen der Heilung eines Lahmen und des daraus erfolgten Aufsehens vor das Synedrium gestellt wurde, verantwortete er sich und die Sache der Apostel (4, 8 ff.). Als die

Apostel ein strenges Gebot des hohen Rathes, nicht mehr zu lehren, übertreten hatten, war es wieder Petrus, welcher die Sache Aller vertrat und zwar so glücklich, dass der alte Gamaliel für ihn stimmte (5, 29 ff.). In solcher Einheit wuchs die Gemeinde der Art, dass es nöthig wurde, für die niedern, auf die Bedürfnisse des Leibes bezüglichen Dienste der Apostel, Gehülfen zu creiren. Es wurden sieben Diakonen gewählt, welchen die Apostel die Hände auflegten, um sie unter Gebet in ihr Amt einzuführen (6, 6.). Unter diesen zeichnete sich Stephanus nicht bloss durch treue Besorgung der Austheilung von Lebensmitteln, sondern auch durch glühenden Eifer für die Verbreitung und Vertheidigung der christlichen Lehre aus. Seine Beredsamkeit wirkte so stark, dass die jüdischen Gegner zur Gewalt griffen; er ward gesteinigt. Unter den Gegnern des heiligen Diakons befand sich auch ein Schüler Gamaliels, Saulus.[1])

§. 3.

Die Hinrichtung des Stephanus war den erbitterten Gegnern des Christenthums nicht genug; es erhob sich eine allgemeine Verfolgung. Bei dieser machte sich bald besonders Saulus bemerkbar. Die junge Gemeinde schien schon in ihrem Entstehen wieder untergehen zu müssen. Doch gerade der Hass der Juden brachte den grössten Segen. Bisher hatte sich die Thätigkeit der Apostel fast ganz auf Jerusalem beschränkt; nun giengen aber Verkünder des Evangeliums nach allen Richtungen auseinander, an der phönicischen Küste, nach Cypern, Damaskus und Antiochien, vielleicht schon nach Rom (etwa 37 n. Chr.). Zunächst blieb die Lehrthätigkeit der ersten Sendboten freilich lediglich auf die Juden beschränkt, wie die Schrift ausdrücklich sagt.[2])

Der Diakon Philippus überschritt, wie es scheint, zuerst diese Schranke, indem er in Samarien predigte. Die Apostel, welche noch fortwährend zu Jerusalem waren, billigten nicht nur dieses Unternehmen, sondern liessen es durch Petrus und

[1]) Vgl. Apostelgesch. 7, 57. 59. mit 22, 3.

[2]) Et illi quidem qui dispersi fuerant a tribulatione quae facta fuerat sub Stephano, perambulaverunt usque Phoenicem et Cyprum et Antiochiam, nemini loquentes verbum, nisi solis Judaeis. Act. 11, 29.

Johannes vollenden. Diese kamen alsbald nach Samarien und firmten die im Namen Jesu Getauften, worauf sie mit dem heiligen Geiste erfüllt wurden (Apostelgesch. 8, 5 ff.). Derselbe Philippus ging bald noch einen Schritt weiter, indem er den Kämmerer der Königin Candace, wahrscheinlich einen Judenproselyten aus dem Heidenthume, taufte.

Vielleicht brachte er sogleich auch den Heiden die frohe Botschaft, wenigstens predigte er unmittelbar darauf im Philisterlande: „Philippus befand sich in Azotus und predigte auf seiner Weiterreise in allen Ortschaften, bis er nach Cäsarea kam“ (8, 40.).

§. 4.

Um sich die kühne Rührigkeit dieses Diakons anzueignen und bis auf die Heiden auszudehnen, bedurften die Apostel, wie es scheint, der Ruhe von Seiten ihrer jüdischen Verfolger. Theilweise mochten sie solche schon erhalten, seitdem die Seele der ganzen Verfolgung, Saulus, auf einer Reise nach Damaskus durch eine Erscheinung Christi plötzlich vollkommen bekehrt worden war (Apostelgesch. 9.). Doch verflossen noch ein Paar Jahre, welche der neubekehrte Saulus in Arabien zubrachte, unter Leiden. Erst nach Verlauf dieser Zeit ward es ruhig. Saulus kehrte zunächst nach Damaskus zurück und Petrus hatte bald die Freude, den wüthendsten Feind des Christenthums als dessen glühend eifrigen Vertheidiger bei sich in Jerusalem zu sehen.[1]) Dass Paulus eigens nach der Hauptstadt reiste, um Petrus zu besuchen, kann hinlänglich von der Bedeutung Zeugniss geben, welche der Stellung dieses Apostels beigelegt ward. Und er nahm dieselbe nicht unthätig ein. Nachdem Saulus über Cäsarea in seine Vaterstadt Tarsus in Cilicien abgereist war,[2]) ohne vor der Hand anders auf die Befestigung des Christenthums einwirken zu können, als durch Disputationen, welche den grössten Eindruck machten und sich auch auf Griechen erstreckten, wurde Petrus von der Vor-

[1]) Apostelgesch. 9, 26. Barnabas führte ihn ein. Paulus sagt: Deinde post tres annos veni Jerosolymam videre Petrum, et mansi apud eum diebus quindecim alium autem Apostolorum vidi neminem, nisi Jacobum fratrem Domini. Gal. 1, 18.

[2]) Apostelgesch. 9, 30 f. Gal. 1, 21.

sehung getrieben, einer neuen Richtung der apostolischen Thätigkeit Bahn zu brechen. Er machte zuerst das Princip geltend, dass das Evangelium eben so gut den Heiden, wie den Juden gehöre.[1])

§. 5.

Die Durchführung dieses wichtigen Grundsatzes war jedoch nicht das Ergebniss von eigener Überlegung oder brüderlicher Berathung mit Andern, sondern von Thatsachen göttlicher Offenbarung. Auf einer Visitationsreise durch alle Gemeinden[2]) war Petrus nach Lydda und von da nach Joppe gekommen und hatte an beiden Orten Wunder gewirkt. Während er in Joppe nach dem Gebete eine Erfrischung nehmen wollte, sah er sich in einem ekstatischen Bilde aufgefordert, von solchen Thieren zu geniessen, welche nach levitischem Gesetze unrein sind. Eben war er zum dritten Male hiezu gemahnt worden, als ihn Boten nach dem nahen Cäsarea riefen und zwar zu dem heidnischen Centurio Cornelius. Die eben gehabte Vision ermuthigte ihn, dem Rufe zu folgen, obwohl er nach pharisäischen Ansichten sich verunreinigte, indem er in ein heidnisches Haus trat. Er sah, dass diese heidnische Familie voll Verlangen nach der christlichen Wahrheit sei. Ohne Bedenken verkündete er ihr das Evangelium: „Und während Petrus redete, fiel der heilige Geist auf Alle, welche das Wort hörten“ (Apostelgesch. 11, 44.). Damit war es für Petrus eine entschiedene Sache, dass auch Heiden zum Himmelreiche berufen seien. Er befahl, der ganzen Familie die Taufe zu geben und wohnte eine Zeit lang bei ihr.

§. 6.

Doch in der Gemeinde von Jerusalem wurde das Verfahren des Petrus beanstandet. Als dieser dorthin zurückgekehrt

[1]) Christus hatte die Apostel deutlich an alle Völker geschickt und die Berufung der Heiden sogar statt der Juden ausgesprochen; allein die Vorstellung von der ausschliesslichen Erwähltheit der Juden hatte zu tiefe Wurzeln geschlagen, als dass die Idee von der katholischen Bestimmung des Evangeliums so unmittelbar sich hätte geltend machen können. Vgl. Joh. 7. 35. Will er etwa fortziehen und die Hellenen lehren?

[2]) Ἐγένετο δὲ Πέτρον διερχόμενον διὰ πάντων κατελθεῖν καὶ πρὸς τοὺς ἁγίους τοὺς κατοικοῦντας Λύδδαν. Apostelgesch. 9, 32.

war, fanden einige Judenchristen einen grossen Fehler darin, dass er bei Unbeschnittenen auch nur gewohnt und mit ihnen gegessen habe. Dieser Widerspruch gab aber nur Veranlassung, das, was thatsächlich schon geltend war, auch förmlich durch Lehre zur Anerkennung zu bringen; dass alle Völker ohne Ausnahme zum Heile berufen seien. Alle fügten sich und priesen Gott mit den Worten: „Also hat Gott auch den Heiden eine Rückkehr zum Leben gegönnt" (Apostelgeschichte 11, 18.).

Nun schienen alle Fesseln abgestreift, welche bisher der Verbreitung des Christenthums geistig hinderlich gewesen waren, und Petrus hatte den engherzigen Judaismus vermöge der ihm gewordenen Offenbarungen verworfen. Jedoch kostete es noch grossen Kampf, bis die von Petrus zuerst gelehrten Grundsätze allgemein anerkannt wurden, ja wir werden Petrus selbst eine Zeit lang eingeschüchtert finden; aber Gott weckte auch grosse Vertreter seiner freien Erlösungsgnade. Es beginnt nun die wichtigste Zeit der

B. apostolischen Thätigkeit, namentlich unter Claudius (41—54.). Bemühung der Kirche, sich über das Judenthum zu erheben.

§. 7.

Griechisch gebildete Juden aus Cypern und Cyrene waren die Ersten, welche das von Petrus begonnene Werk der Predigt an die Heiden im Grossen fortsetzten. Antiochia war das nächste Ziel ihres Wirkens. „Die Hand des Herrn war mit ihnen und eine grosse Anzahl von Gläubigen schloss sich an sie an." [1]) Diese neugewonnenen Glieder der christlichen Kirche sollten auch rechtmässig mit dem Ganzen in Verbindung treten; die Kirche sollte nicht ein zufälliges Agglomerat chaotischer Stoffe, sondern ein gesetzlich gegliederter Leib sein. Wie daher die Mutterkirche zu Jerusalem von dem Zuwachse in Antiochien hörte, wurde einer der angesehensten Jünger hingesendet, um die Einheit festzuhalten. Dieser Abgesandte war Barnabas. [2]) „Als dieser hingekommen war und die Gnade

[1]) Apostelgesch. 11, 20 f.

[2]) Petrus war damals (42) ohne Zweifel in Rom.

Gottes gesehen hatte, freute er sich und ermahnte Alle, bei ihren Vorsätzen zu beharren im Herrn." [1]) Seine Anwesenheit gewann der Kirche zu Antiochia viele neue Glieder. Eine grosse Ernte stand vor ihm, es fehlte nur an Arbeitern. Er kannte den ehemaligen Christenfeind Saulus in Tarsus in seiner Tüchtigkeit und holte diesen nach Antiochien herüber. Sie wirkten mit einander mit solchem Erfolge in dieser Stadt ein Jahr hindurch, dass eine grosse Menge sich bekehrte. Im Kreise dieser – griechischgebildeten — Gemeinde kam zuerst der Name „Christ" auf. [2]) (42/43 n. Chr.)

§. 8.

Die bereits oben [3]) erwähnte Hungersnoth, welche der Prophet Agab vorhergesagt hatte, wurde die Veranlassung zu einer Reise des Saulus nach Jerusalem (44 n. Chr.). Es war die zweite seit seiner Bekehrung. Er blieb dort einige Zeit und nahm bei seiner Rückkehr nach Antiochia den Johannes Markus mit, welcher zu Jerusalem nicht geringes Ansehen genoss.

Die Muttergemeinde der Hauptstadt bedurfte des durch die von Antiochia gekommene Unterstützung und Begrüssung gebotenen Trostes um so mehr, da zur selben Zeit — kurz nach der Abreise des Saulus — eine schwere Verfolgung ausbrach. Agrippa I. war als neucreirter König von Rom gekommen und suchte sich durch Verfolgung der Apostel populär zu machen, wie wir oben sahen. Jakobus der Ältere, Bruder des Johannes, wurde getödtet, Petrus eingekerkert. Dieser entkam zwar wunderbarer Weise der Haft, floh aber aus Jerusalem, nachdem er bloss im Hause der Mutter [4]) des Johannes Markus eingekehrt hatte, um einen Gruss an Jakobus [5]) und die Brüder zu hinterlassen, und gieng an „einen andern Ort." Was das für ein Ort war, ist nicht zu bestimmen; vielleicht besuchte er wieder Rom. [6]) Die biblische Erzählung beschäf-

[1]) Apostelgesch. 11, 23.

[2]) Ebend. Vers 26.

[3]) Im vorherg. Kap. §. 9.

[4]) Apstlg. 12, 25. Der Sohn war mit Saulus nach Antiochia fort.

[5]) Dieser Jakobus schlechtweg ist der hochangesehene Alphäide, der Nasiräer, und darum auch Protektor der mosaischen Satzungen.

[6]) Vgl. oben §. 7.

tigt uns von nun an vorzugsweise mit den Missionsreisen, welche Paulus von Antiochia aus unternahm.

§. 9.

Die erste führte den grossen Völkerapostel in Begleitung des Barnabas und Johannes Markus nach Cypern und Kleinasien. Über Seleucia geht der Weg nach Cyprus, wo Saulus vielleicht vom Proconsul Servius Paulus den Namen annahm. Zu Perge in Pamphilien wendete sich Johannes Markus ab und gieng nach Jerusalem. Zu Antiochia in Pisidien erst gute Aufnahme, dann Widerstand. In Ikonium Verfolgung, in Lystra Steinigung. Gleichwohl von Derbe über Lystra, Ikonium und Antiochia durch Pisidien und Pamphilien zurückgekehrt. In Perge wieder gepredigt. Von Attalia Heimfahrt nach Antiochia (s. Apostelgesch. 13. u. 14.). Auf dieser Reise hatte Paulus bereits den Geschmack des Apostelamtes gekostet; doch mochte seiner starken Seele all diess Ungemach leichter vorkommen, als der Widerspruch, den er bei seiner Ankunft in Antiochia von Seite solcher Judenchristen fand, die von Jerusalem hergekommen waren und die Beschneidung für eine unerlässliche Bedingung zur Seligkeit erklärten (Apostelgesch. 15, 1.). Vielleicht war der sicher fromme Johannes Markus aus jüdischer Ängstlichkeit von Paulus weg und nach Jerusalem gegangen und hatte dort die alten Bedenken gegen die unmittelbare Zulassung der Heiden zur Taufe neu angeregt. Jedenfalls war es klar, dass so nicht weiter im Missionswerke fortgefahren werden könne. Es war eine feste Norm nöthig. Paulus und Barnabas begnügten sich aber nicht damit, ihre jüdisch-gesinnten Gegner zu Antiochia kräftig zu widerlegen, sie und die Kirche der genannten Stadt hielten für gut, sich an die Apostel und Presbyter zu Jerusalem zu wenden. Die ersten Träger der christlichen Intelligenz brachten der von Christo eingesetzten Authorität gegenüber das gebührende Opfer des Gehorsams. Paulus und Barnabas erschienen zu Jerusalem, begleitet von einigen Männern aus dem Kreise ihrer Gegner.[1])

[1]) Et quidam alii ex aliis. Act. 15, 2.

§. 10.

Hier in Jerusalem wurde die jüdische Richtung von solchen Christen vertreten, welche vorher Pharisäer gewesen waren (ebend. 15, 5.). Bei einer Versammlung der Apostel und der Presbyter zum Zwecke der Untersuchung dieser Sache (ebend. 15, 6.) wurde zuerst viel hin- und hergesprochen. Da erhob sich Petrus und gab der antijüdischen Richtung ein Zeugniss, welches ehrfurchtsvolle Stille in die Versammlung brachte. Nun konnte sich auch Paulus und Barnabas hören lassen. Obwohl indess Petrus, Paulus und Barnabas für unbedingte Aufnahme gläubiger Heiden waren, musste andererseits auch berücksichtigt werden, dass die Judenchristen, mit denen doch der Friede gehalten werden sollte, eines Opfers werth seien. Jakobus vermittelte daher die ganze Discussion dahin, dass er den Heidenchristen lediglich zumuthete, einige Ceremonialgesetze hinsichtlich des Essens zu beobachten. Übrigens sollten sie zu keinerlei jüdischen Vorschriften angehalten werden (ebend. 15, 13 ff.). Judas und Silas brachten den Beschluss der Versammlung, welcher im Sinne des Jakobus gefasst war, nach Antiochia, wohin auch Paulus und Barnabas zurückkehrten. Es ist nicht ohne Interesse, den heiligen Paulus selbst über diese wichtige Anwesenheit in Jerusalem reden zu hören. „Alsdann kam ich nach vierzehn Jahren[1]) wieder nach Jerusalem, und zwar mit Barnabas. Auch den Titus hatte ich mitgenommen. Diese Reise unternahm ich gemäss einer Offenbarung. Da legte ich das Evangelium dar, wie ich es den Heiden predige, besonders Jenen, welche ein Ansehen hatten; damit ich nicht für nichts und wieder nichts liefe oder gelaufen wäre. Wirklich ward nicht einmal Titus, der als Hellene bei mir war, gezwungen, die Beschneidung anzunehmen. Wegen der eingeschwärzten Scheingenossen aber, welche hereingeschlichen waren, um die Freiheit zu beobachten, welche wir in Christo Jesu geniessen und um uns zu Knechten zu machen.“[2])

„Allein wir gaben keinen Augenblick unterwürfig nach, damit bei uns die Wahrheit des Evangeliums bleibe.

[1]) Diese vierzehn Jahre sind ohne Zweifel von der Bekehrung an gerechnet. Also 52 n. Chr.

[2]) Verstehe hinzu: Entstand einige Schwierigkeit.

Diejenigen, welche in Ansehen standen, machten mir keine Gegenbemerkung. Im Gegentheile, da sie sahen, dass mir das Evangelium an die Unbeschnittenen vertraut sei, wie dem Petrus an die Beschnittenen . . . und da sie die mir ertheilte Gnade erkannten, so reichten mir und dem Barnabas sowohl Jakobus, als Kephas und Johannes, die Hand der Gemeinschaft in der Art, dass wir für die Heiden und sie für die Beschnittenen (wirken sollten); nur möchten wir der Armen (in Jerusalem) eingedenk sein; was ich auch von da an nach Kräften that." [1]) Der Zusammenhang mit der aus dem Kerne des Judenthumes gewonnenen Gemeinde in Jerusalem, an deren Spitze der allverehrte Jakobus stand, brachte noch manche Schwierigkeit. Petrus selbst scheint durch solche, die sich auf Jakobus beriefen, eingeschüchtert worden zu sein, als man seinen freien Verkehr mit gläubigen Heiden sah. Bei einem Besuche, den er nach dem Apostelconcil zu Jerusalem in Antiochia machte, wurde er von Paulus darüber hart zur Rede gestellt: „Als Kephas nach Antiochia gekommen war, [2]) widerstand ich ihm in's Angesicht, denn er war tadelnswerth. Denn ehe gewisse Leute von Jakobus eingetroffen waren, ass er mit den Heiden, als aber solche angekommen waren, zog er sich zurück und hielt sich abgesondert aus Furcht vor den Beschnittenen." [3])

§. 11.

Durch die Versammlung in Jerusalem war ein grosser Fortschritt in der Verkündung des Christenthums förmlich und gesetzlich abgeschlossen; aber die schwerste Aufgabe war noch ungelöst. Anerkannt war, dass die Heidenchristen neben den Judenchristen ohne vorhergegangene Verpflichtung auf das mosaische Ceremonialgesetz geduldet werden müssen, aber immer blieb das Judenthum noch aufrecht. Die Apostel opfer-

[1]) Gal. 2, 1 ff.

[2]) Da der Galaterbrief am Anfange der dritten Missionsreise geschrieben ist, kann der darin angedeutete Aufenthalt Petri in Antiochia nicht später fallen, als zwischen die zweite und dritte Reise Pauli.

[3]) Gal. 2, 11 ff. Sieh über den Streit des heiligen Hieronymus und Augustinus hinsichtlich dieser Stelle: Möhler, ges. Schr. I. S. 1 ff. Augustinus hielt sich an den einfachen Wortlaut, und nahm an, Petrus sei hier wirklich getadelt worden.

ten noch, wenn sie in Jerusalem waren und Jakobus lebte, als Nasiräer. Es galt nun, die gläubigen Juden mit den Heidenchristen ganz gleichzustellen, das Gesetz Mosis in der Art zu erfüllen, dass, wer Christi Gesetz beobachtete, auch dem mosaischen genuggethan hätte, ohne sich an dessen Einzelheiten zu halten. Paulus war von Gott zur Vollführung dieser wichtigen Aufgabe berufen. Er löste sie theils auf seiner zweiten, theils auf der dritten Missionsreise mündlich und schriftlich.

C. Verbreitung des Christenthums unter Nero. Abstreifung jüdischer Formen. Kampf mit dem Gnosticismus.

§. 12.

Neugestärkt gieng Paulus nach dem Apostelconcilium von Jerusalem über Antiochia (c. 53) an sein grosses Werk der Verbreitung des Evangeliums. Die Strenge, womit er beim Auszuge aus Antiochia den Johannes Markus zurückwies, weil dieser bei der ersten Missionsreise sich abgewendet hatte, schien sein Unternehmen zu schwächen, zumal da nun auch Barnabas sich von ihm wendete, und mit Johannes Markus vereint nach Cypern zog (Apostelg. 15, 39.).

Diese Trennung musste von vornherein das erneuerte Unternehmen eines grossen Trostes berauben, was um so fühlbarer wurde, da sich auch die sonstigen Schwierigkeiten mehrten. Paulus hatte auf dieser zweiten Missionsreise vorzüglich mit dem Starrsinn und der Verfolgungssucht der pharisäisch gesinnten Juden zu kämpfen. Barnabas, dessen Talent, die christliche Lehre in alttestamentlichen Formen vorzutragen, wir aus seinem Briefe kennen, konnte vielfältig vermitteln. Freilich konnte auch gerade seine Vorliebe für jene Formen die apostolische Thätigkeit zu viel dem zähesten aller Völker zuwenden und so das grössere Werk der Predigt an die Heiden verkümmern. Paulus wendete sich überall auch bei dieser zweiten Missionsreise zunächst an die Synagogen, aber sobald die Juden das Wort verschmähten, suchte er die Heiden auf. „Euch muss das Wort Gottes zuerst verkündet werden; wenn ihr es aber von euch stosset und euch selbst des ewigen Lebens für unwürdig achtet, siehe, so wenden wir uns zu den Heiden“

(Apostelgesch. 13, 46.); diese in der Synagoge zu Antiochia Pis. ausgesprochenen Grundsätze waren auch jetzt und fortan die Richtschnur bei der Verkündung des Evangeliums. Wie sehr Paulus geneigt sei, der Schwachheit des jüdischen Eifers nachzugeben, zeigte er bei dieser zweiten Reise schon dadurch, dass er den in Lykaonien[1]) gewonnenen Jünger Timotheus beschneiden liess. Ebenso versöhnend musste es wirken, dass er überall die nachgiebigen Beschlüsse des Apostelconciles den Heidenchristen zur Nachachtung empfahl (16, 4.). Gleichwohl folgte ihm der Hass des Pharisäismus von Stadt zu Stadt. Nachdem er Kleinasien durchzogen und auf göttliches Geheiss Macedonien betreten hatte, wurde er in Philippi bei der römischen Obrigkeit von den Juden verklagt und in Folge davon eingekerkert; in Thessalonike wurde der Strassenpöbel von jüdischen Gegnern des Christenthums zu einem Auflauf veranlasst. Die apostolische Wirksamkeit wurde als Volksverführung und Unruhestifterei dargestellt und so viel dagegen gelärmt und gedroht, dass Paulus sich nach Berrhöa entfernte (17, 10.). Kaum merkten die Juden von Thessalonike, dass das Evangelium in der letztern Stadt Wurzel fasse, so eilten etliche unruhige Zeloten auch dahin und brachten die dortige junge Gemeinde in Verwirrung (17, 13.). Als der Apostel über Athen, wo er auf dem Areopag predigte, nach Korinth gekommen war, erhob sich auch hier von Seite der Juden eine so drohende Feindseligkeit, dass Paulus bereits im Begriffe war, sich anderswohin zu wenden. Da ward er aber von einer göttlichen Mahnung zur Ausdauer ermuntert und blieb anderthalb Jahre in Korinth. In dieser Zeit gründete er dort eine der wichtigsten von den apostolischen Kirchen (Apostelgesch. 18, 1 ff.).

Im Laufe dieser Zeit wurde er auch in Achaia von den Juden vor einem römischen Gerichtshofe verklagt (18, 12.). Hatte diese Klage auch keine üblen Folgen, so offenbarte sich doch von Neuem die Beharrlichkeit des jüdischen Hasses gegen das Evangelium.

Indessen gewann die mit Liebe und Geduld verbundene Beharrlichkeit des Apostels überall Jünger Christi. Er liess sich durch den Hass der Juden nicht zur Bitterkeit hinreissen,

[1]) Und zwar in Derbe. Apostelgesch. 16, 1. Vgl. 20, 4.

im Gegentheil hielt er vor ihren Augen manchmal solche jüdische Gebräuche sehr eifrig, welche das Evangelium gutheissen konnte. So beschloss er seine zweite Missionsreise damit, dass er nach Jerusalem (c. 55) zog, um dort ein (Nasiräer-) Gelübde zu erfüllen, welches er auf sich genommen hatte (18, 18 ff.). Der Weg führte ihn über Ephesus.[1]) (18, 19 ff.)

§. 13.

Nach einem kurzen[2]) Aufenthalte in Antiochia unternahm er die dritte Missionsreise über Galatien und Phrygien gegen Ephesus zu, wo er am Schlusse der zweiten freundliche Aufnahme gefunden hatte. Ehe er dort ankam, wirkte ein Halbchrist, Apollos, ein jüdischer Gelehrter, voll Feuer und Energie daselbst, musste aber erst von Aquilas und Priscilla, die mit Paulus aus Korinth dahin gekommen waren, den vollen christlichen Unterricht empfangen. Durch diese Unterweisung fühlte er sich stark genug, in Korinth das von Paulus Begonnene fortzusetzen. Während dieser Neubekehrte in Korinth wirkte, kam Paulus nach Ephesus (57. 58), wo er zwei volle Jahre blieb. Er war nicht nur selbst bemüht, das Christenthum eifrigst in der Synagoge zu verkünden, sondern sorgte auch für einen fortgesetzten, regelmässigen Unterricht der Heilsbedürftigen in der Schule eines gewissen Tyrannus (19, 9.). Die apostolische Wirksamkeit in dieser Stadt war so umfassend, „dass alle Bewohner von (Klein-) Asien das Wort des Herrn vernahmen, Juden und Hellenen“ (Apostelg. 19, 10.). Die Juden hielten sich hier ruhiger als die Heiden,[3]) welche zunächst aus Eigennutz über das Wachsthum der christlichen Gemeinden erschracken.

Als Paulus Ephesus verlassen und über Macedonien (20, 2 ff.) nach Hellas gereist war, begegnete er allerdings auch dort den geschworenen Feinden seiner Person und seines Amtes (20, 3.), allein alle Feindseligkeiten und Nachstellungen von Seite der Juden in Kleinasien und Griechenland waren

[1]) Und wahrscheinlich auch über Creta, wo er den Titus liess.

[2]) *Καὶ ποιήσας χρόνον τινά.* Apstlg. 18, 23. Vielleicht gehört der oben erwähnte Auftritt zwischen Paulus und Petrus (Gal. 2, 11.) hieher.

[3]) Hier trat zum ersten Male das Heidenthum selbstständig als Feind des Christenthums in der Person des Künstlers Demetrius auf.

nur ein Vorspiel von jenen Leiden, welche er erfuhr, als er über Macedonien, namentlich Philippi, dann über Troas, Chios, Milet,[1]) Tyrus, Ptolemais, Cäsarea nach Jerusalem zurückkehrte (21, 18.).

Da brach ein doppelter Sturm gegen ihn los. Die Judenchristen klagten vor dem greisen Jakobus wider ihn. Dieser fand keine Schuld an dem grossen Mitgenossen seines Amtes, rieth ihm indess, im Tempel eine fromme Opfergabe zur Beruhigung der Unzufriedenen darzubringen. Paulus that diess. Die Judenchristen scheinen damit zufrieden gewesen zu sein. Durch nichts aber liessen sich die übrigen Juden beschwichtigen.

Nur die grösste Energie des in Jerusalem commandirenden Offiziers war im Stande, ihn der Wuth des empörten Volkes zu entreissen und in Cäsarea unter den Augen des Prokurators Felix in sichern Gewahrsam zu bringen.

Diess geschah gegen das Ende der Verwaltung dieses tyrannischen und wollüstigen Römers. Paulus wurde nicht hart gehalten (60. 61). Felix hörte sogar mit seiner — unrechtmässig angetrauten — Gattin Drusilla Vorträge von ihm an; und unter dem folgenden Prokurator Festus wurde er nach Rom geschickt, um dort abgeurtheilt zu werden. Auch dort blieb er in leichter Haft zwei Jahre lang (62. 63).

So schien das Judenthum über den kräftigsten Verbreiter und Vertheidiger der christlichen Lehre zu siegen; allein gerade die Gefangenschaft wurde ein Mittel zur weitern Verbreitung des Evangeliums in Rom, wie aus dem Briefe an die Philipper erhellt.[2]) Einer alten Nachricht zufolge wurde Paulus sogar ganz freigelassen[3]) (c. 64) und kam bis Spanien, um auch am äussersten Ende des Abendlandes Christum zu predigen.[4]) Jedenfalls hat er mündlich und durch seine Briefe, die wir im nächsten Kapitel überblicken wollen, das pharisäische Judenthum überwunden. Die Zerstörung Jerusalems, welche einige Jahre später folgte, war nichts, als eine grosse, sichtbare Be-

[1]) Dorthin bestellte er die Vorstände der Kirche von Ephesus, an welche er rührende Worte des Abschiedes richtete.

[2]) Philipp. 1, 12. Vgl. Coloss. 4, 8.

[3]) Euseb. H. E. II. 22.

[4]) Clemens Rom., I. ep. ad Cor. c. 5. *ἐπὶ τὸ τέρμα τῆς δύσεως ἐλθὼν οὕτως ἀπηλλάγη.*

stätigung vom Siege des Evangeliums, den vorzugsweise Paulus im Namen des Herrn erkämpft hatte.

§. 14.

Freilich erhob sich das Judenthum auch noch in den spätesten Jahren zu blutigen Verfolgungen der Führer der Christen. Gerade jener Jakobus der Jüngere, „der Bruder des Herrn", der durch sein heiliges Nasiräerleben stets auch den andächtigen Juden ehrwürdig gewesen war und unter allen Aposteln der jüdischen Richtung die grösste Stütze geliehen hatte, wurde,[1]) auf Veranlassung des Hohenpriesters Annas, grausam getödtet (63 n. Chr.). Das war der letzte bedeutende Schlag,[2]) welchen das Judenthum bis zur Zerstörung Jerusalems gegen Christi Lehre und Stiftung führte.

An die Stelle des unmächtig gewordenen Judenthums trat das römische Heidenthum ein. Nero verhängte im eilften Jahre seiner Regierung (d. i. 65)[3]) eine Verfolgung über die Christen Roms, welche als das Vorspiel eines mehr als zweihundertjährigen Kampfes gegen die Kirche kann betrachtet werden. Bei dieser Gelegenheit erlitten die beiden grössten Apostel, Petrus und Paulus, den Martertod. Wann Petrus wieder nach Rom gekommen sei, lässt sich nicht bestimmen, dass er aber dort neben Paulus die Marterkrone errungen habe, ist, wie wenige andere Thatsachen, durch ein vielstimmiges Zeugniss des christlichen Alterthums verbürgt.[4])

Doch mit dem Tode der beiden grössten Apostel hörte das Werk Christi nicht auf: „Jesus Christus ist gestern und heute derselbe" (Hebr. 13, 8.). „Der Bund war Vielen bestärkt" (Daniel 9.), das neue irdische Jerusalem, dem das jüdische Jerusalem zur Form gedient hatte, war fertig; die Form konnte zerfallen wie bei der in glücklichem Gusse gelungenen Glocke. Alle wesentlichen Wahrheiten waren aus-

[1]) Wie oben bemerkt.

[2]) Auf unmittelbar vorhergegangene Verfolgungen werden wir im Hebräerbrief stossen. Vielleicht reichte die Verfolgung noch etwas weiter, bis zum Römerkriege.

[3]) S. Tacitus, Jahrb. XV. c. 44.

[4]) S. Foggini, de Romano divi Petri itinere etc. 1741. und Windischmann, vindiciae Petrinae. 1836.

gesprochen, alle Anstalten gegründet,[1]) für die Fortdauer der Gnadenspendungen Sorge getragen, wie für die Einheit aller Gläubigen, und endlich hatten alle Gegensätze, die überhaupt im Ablaufe der Zeiten möglich und wirklich werden sollten, im Wesentlichen sich gezeigt und an der Kirche versucht: Blutige Verfolgung von Seite der Juden und Heiden, Widerspruch in der Theorie von eben dieser Seite; auch hatte die grösste aller zerstörenden Mächte, die Häresie sich bereits vergeblich gegen die Kirche erhoben. Allerdings ist diess alles durch die eben überblickte Geschichte der Apostel noch nicht klar; denn da erscheint die apostolische Thätigkeit nur auf zweifache Weise wirksam: erstens in einfacher Verkündung des Evangeliums und zweitens im Kampfe mit dem Judenthum — allein das Übrige stellt sich dar, wenn wir die Briefe der Apostel und überhaupt ihre schriftstellerische Thätigkeit in's Auge fassen. Insbesondere werden wir dort wichtige Zeugnisse von dem Anfange des Kampfes gegen den Gnosticismus sehen. Ehe wir hierauf eingehen, sollen noch ein Paar Notizen über die Schicksale der andern Apostel ausser Petrus, Paulus und Jakobus dem Jüngern hier einen Platz finden.

§. 15.

Paulus sah schon bei seiner ersten Reise nach Jerusalem seit seiner Bekehrung (c. 41) keinen andern Apostel daselbst, als Petrus und Jakobus; später im Jahre 52 beim Concile erwähnt er auch den Johannes (Galat. 1, 19. 2, 9.). Die übrigen Apostel scheinen demnach während der saulischen Verfolgung nach dem Befehle des Herrn in die weite Welt gezogen zu sein.[2]) Andreas, erst Schüler des Johannes Bapt., dann Jünger Jesu, zu welchem er seinen Bruder Simon[3]) führte,

[1]) Über die Verfassung der apostolischen Kirche wird unten in einem eigenen Kapitel Einiges folgen.

[2]) Doch muss bei der ersten Reise des bekehrten Saulus nach Jerusalem auch Jakobus der Ältere, der Bruder des Johannes, dort gewesen sein, und dass Paulus keinen andern Apostel sah, ist kein vollkommener Beweis dafür, dass keiner da war.

[3]) Die Griechen legen mitunter in spielenden Erklärungen ein Gewicht darauf, dass Andreas, der Apostel Konstantinopels, den Apostel Roms zu Christus geführt habe.

dann mit diesem beim Fischfange zum Menschenfischer berufen, wurde der alten Tradition gemäss der Apostel vom europäischen Scythien, Thracien und Epirus. Wenn demnach Paulus sagt, dass seine Wirksamkeit bis Illyrien sich erstreckt habe, so dürfen wir die Wirkungskreise beider Apostel benachbart denken. Nur mag die Ernte des Andreas spärlicher gewesen sein. Vielleicht hängt die Reise des Titus nach Dalmatien (2 Tim. 4, 10.) mit der Thätigkeit des Andreas zusammen. Dieser kam, ohne Zweifel nach der Gefangennehmung des Paulus in Jerusalem, nach Achaja herab, und erlitt dort in Paträ den Martertod durch den Proconsul Ägeas.[1]) Konstantinopel, das seine Gebeine bewahrte, bis die Franken dieselben nach Amalphi brachten, von wo sie nach Rom wanderten, betrachtet den Andreas als seinen Apostel. — Der Apostel Philippus, Landsmann des vorigen, hat nach gleich alten Nachrichten zum Theil auf demselben Gebiete, theils auf einem südlich sich anschliessenden, nämlich in Phrygien gewirkt und daselbst in Hierapolis die Marterkrone errungen.[2]) — Matthäus scheint eine Zeit lang die Predigt des Evangeliums in Palästina versucht zu haben[3]) und dann zu den Himjaren und nach Meroe gezogen zu sein.[4])

Thomas predigte zunächst in Parthien, d. i. Medien und Persien, und dann in Indien, wo er den Martertod erlitt. Dass man zugleich in Edessa sein Grab zeigte, widerspricht der Thatsache seines Martertodes in Meliapur nicht, da die Gebeine übertragen worden sein können, wie die von Andreas und vielen Heiligen.[5]) — Der Apostel von Mesopotamien und Begründer der wichtigen syrischen Kirche ist Judas Thaddäus.[6]) Ihm zur Seite stand Adi, oder ebenfalls Thadi, ein

[1]) S. Euseb. III. 1. Fabric. Cod. pseudoepigr. N. T. I. 456 sqq.

[2]) Euseb. H. E. III. 31. V. 24.

[3]) Euseb. III. 24.

[4]) Socrates. Hist. E. I. 19.

[5]) S. die ausführliche Abhandlung in Paulinus a. S. Bartholomaeo, India orientalis. Rom. 1794.

[6]) Der Name Lebbäus ist wohl nach Winer u. A. als synonym mit Thaddäus zu betrachten לְבַּאי, תַּדַּאי, das eine von לב Herz, das andere von תד Brust. — Nach Luk. 6, 16. und Apostelgesch. 1, 13. ist er ein Verwandter Christi und Bruder des jüngern Jakobus.

Apostelschüler.[1]) Auf einer Reise nach Phönicien soll er den Martertod erlitten haben. Edessa bewahrt sein Grab. — Über Matthias und Simon den Eiferer widersprechen sich die Sagen am meisten.[2])

K. III. Schriftstellerische Thätigkeit der Apostel. Die Schriften des neuen Testamentes.

§. 1.

Der nächste Beruf der Apostel war die mündliche Verkündigung dessen, was sie an Christo gesehen und von ihm gelernt hatten. Darin bestand das Evangelium. Nirgends giebt Christus den Jüngern einen Auftrag, zu schreiben, er redet nur von mündlicher Zeugenschaft. Schon die Wahl einfacher Fischer kann es beweisen, dass die Gründung des Christenthums nicht von Büchern, sondern vom lebendigen Worte und der fortlebenden Gnade abhängen solle.

§. 2.

Indessen war es natürlich, dass der mündlichen Lehre bald schriftliche Mittheilungen zu Hülfe kommen mussten. Das Evangelium selbst, das heisst, die Nachricht von den Thaten und Lehren Jesu, konnte so lange ungeschrieben bleiben, als es im Worte der Apostel lebte; aber dieses mündlich verkündete Evangelium griff in's Leben ein und legte den Grund zu einem umfassenden Glauben; es konnten sich Zweifel und Fragen daran anschliessen, deren Lösung und Beantwortung nicht jedesmal die persönliche Gegenwart des Apostels forderte, sondern nur einen Brief. Briefe an bereits gebildete Gemeinden, oder einzelne Christen sind die erste und natürlichste Ergänzung der apostolischen Predigt.

Wir haben im neuen Testamente einundzwanzig solcher Briefe, worunter vierzehn paulinische, zwei von Petrus, einer von Jakobus dem Jüngern, einer von Judas, drei von Johannes. Die paulinischen zeichnen sich nicht bloss durch Gedanken-

[1]) S. Asseman. B. O. I. 318. III. 1. p. S. 302. 611. 2. p. S. 13 ff.

[2]) Einige nehmen an, er sei einer von den „Brüdern", d. i. Verwandten Jesu, Bischof von Jerusalem, nach dem Tode des Jakobus. Nach arabischen Quellen wäre Matthias der Apostel Carthago's.

reichthum, sondern auch dadurch aus, dass wir ihre Veranlassung und Entstehungszeit genauer als von den übrigen wissen.[1]) Acht oder sieben sind während der zweiten und dritten Missionsreise, die übrigen sechs, oder sieben in der Gefangenschaft geschrieben. Der Zeit nach nehmen die erste Stelle ein

A. und B. die beiden Briefe an die Thessalonicenser.

§. 3.

Auf der zweiten Missionsreise war Paulus mit Silas und dem neubekehrten Timotheus über Amphipolis und Apollonia in die macedonische Stadt Thessalonike gekommen und wurde trotz aller Gegenbemühungen der dortigen Judenschaft der Gründer einer christlichen Gemeinde daselbst. Der Haupttheil derselben war aus solchen Griechen gewonnen, welche bereits vorher die noachischen Gebote hielten; darunter zeichneten sich besonders vornehme Frauen aus. Auch von den jüdischen Bewohnern waren einige beigetreten.[2]) Paulus konnte in der neugewonnenen Gemeinde nicht lange bleiben, er musste nach Beröa fliehen (17, 11.). Doch scheint der eine Begleiter von Paulus von Beröa aus nochmal nach Thessalonich gegangen zu sein, während der Apostel nach Athen reiste (1 Thess. 3, 1. 2. 5.). Hier beschied er den Silas und Timotheus zu sich (17, 15.); sie trafen ihn aber erst in Korinth (18, 5.).

[1]) Da der Hebräerbrief von Einigen dem Paulus abgesprochen wurde, so werden hie und da nur dreizehn paulinische Briefe gezählt. Sämmtliche paulinische Briefe heissen im Alterthum schlechtweg *Παῦλος*. — Die beiden an Timotheus, den Bischof von Ephesus, mit dem an Titus, den Bischof von Kreta, heissen Pastoralbriefe. — Die nicht-paulinischen: einer von Jakobus, zwei von Petrus, drei von Johannes und einer von Judas, im Ganzen sieben, nennt man katholische, allgemeine. Über den Grund dieser Benennung gab es bereits im Alterthum verschiedene, zum Theil allzu künstliche Erklärungen. Es fehlte diesen Briefen eben die offen zu Tage tretende Bestimmung an einzelne Personen oder Gemeinden, darum hiess man sie allgemein. Oecumen. prolegg. in Jac. ep. *Καθολικαὶ οἱονεὶ ἐγκύκλιοι. Οὐ γὰρ ἀφοριϭμένως ἔθνει ἑνὶ ἤ πόλει, ὡς ὁ θεῖος Παῦλος κ. τ. λ.*

[2]) Apostelgesch. 17, 3.

§. 4.

Eine so schnell ihres Vaters und Führers beraubte, im Christenthum unerfahrene, von vielen Drangsalen bedrohte und wirklich angegriffene Gemeinde bedurfte in hohem Grade des apostolischen Trostes. Sie bedurfte desselben um so mehr, da mehrere Todesfälle in ihrer Mitte schmerzliche Lücken gerissen hatten. Der Apostel giebt ihr denselben in seinem [1]) ersten von Korinth aus geschriebenen Briefe in vollem Maasse. Die ersten drei Kapitel sind grösstentheils dem Lobe der jungen Gemeinde gewidmet. Sie hat Glauben und ihre Festigkeit und Erleuchtung wird weithin gerühmt. Die Geistesgaben blühen, die Armenpflege ist wohlbestellt. Sie ist der Ruhm und die Freude des heiligen Paulus (2, 20.). Damit diese Anerkennung um so mehr zur Aufmunterung gereiche, erinnert der Apostel daran, dass er sich als ganz unabhängiger Verkünder des Evangeliums gezeigt habe, der keines Menschen Lob suche. In der Hinweisung auf seine apostolischen Beschwerden liegt zugleich ein Beweggrund zur Geduld für die neugewonnenen Christen. Sie müssen mündlich gut in die Lehre vom Leiden eingeweiht worden sein, denn der Brief erinnert sie: „Ihr wisst es ja selbst, dass das unsere Aufgabe ist.“ [2]) (3, 3.). Doch möchte der Apostel gerne noch einmal unter ihnen lehren, um die Lücken ihrer Religionserkenntniss vollends auszufüllen. [3]) Einen Beitrag hiezu liefert er sogleich durch den Brief, indem er, um über vorgekommene Todesfälle Trost zu bieten, die Lehre von der Auferstehung der Todten und der Wiederkunft Christi beleuchtet (4, 12 ff.). Obwohl er aber diese Ereignisse nicht ferne zu denken scheint, so warnt er doch, über den Termin nachzusinnen; man müsse stets bereit sein.

Daran schliessen sich verschiedene Ermahnungen zur Sittlichkeit und gegenseitigen Erbauung. [4]) Von ganz besonderem

[1]) Silvanus und Timotheus nennen sich im Eingange mit Paulus. Daher wird durchweg in der Mehrzahl geredet, nur 2, 18. tritt Paulus allein hervor; sowie in dem Auftrage am Schlusse 5, 27.

[2]) *εἰς τοῦτο κείμεθα.*

[3]) *καταρτίσαι τὰ ὑστερήματα τῆς πίστεως.* 3, 10.

[4]) Das Wort *οἰκοδομεῖν* „erbauen“ setzt eine Lieblingsvorstellung des heiligen Paulus voraus, wonach die Durchführung des Reiches Gottes im Einzelnen und Ganzen ein Tempelbau ist.

Interesse sind die letzten Ermahnungen an die Gemeinde, ihre geistlichen Vorstände zu ehren, und an diese, ihr Vorsteheramt gut zu versehen.[1]) Wir haben da eine kleine Pastoral vor uns, in welcher besonders die beiden Sätze bemerkenswerth sind: „Löschet den Geist nicht aus," wie einst Eli es thun wollte, und: „Prüfet Alles, das Gute behaltet."

Damit setzt der Apostel voraus, dass die Vorsteher dieser jungen Gemeinde einen Maassstab haben, wonach sie selbst das Ausserordentliche, was die prophetische Anschauung erschliesst, beurtheilen können.

Gleichwohl entstand über eine Lehre eine grosse Verwirrung unter den Christen von Thessalonich, und zwar zum Theil in Folge des Briefes, mit welchem wir uns hier beschäftigen.

Gerade die Sorgfalt, womit er den zaghaften Neubekehrten die Wiederkunft Christi zur Beruhigung vorhielt, wurde die Quelle der grössten Aufregung. Das Weltende mit all seinen Schrecken wurde ein Gegenstand der lebhaftesten Betrachtung — es waren ja Frauen aus gebildeten Ständen ein Haupttheil der neuen Gemeinde (Apostelgesch. 17, 4.). Die aufgeregte Phantasie sah den jüngsten Tag schon vor der Thüre, vorgebliche Offenbarungen und sogar ein erdichteter Brief des Apostels spielten mit dieser krankhaften Stimmung (2 Thess. 2, 2. 14.).

§. 5.

So fand sich der Apostel veranlasst, bald nach dem ersten den zweiten Brief an die Gemeinde von Thessalonich zu schreiben. Der erste fällt in den Anfang des Aufenthaltes in Korinth (53 n. Chr.), denn Timotheus und Silas sind so eben zu ihm gestossen (1 Thess. 3, 6.); der zweite muss bald darauf geschrieben worden sein, denn er ist lediglich durch die noch neue Wirkung des ersten veranlasst. Silvanus und Timotheus sind noch bei Paulus, wie bei der Abfassung des ersten (2 Thess. 1, 1.).

Als ein weiser Seelenarzt, der die Gefahren einer über-

[1]) K. 5, 14 ff. Die *ἀδελφοί*, welche die *νουθεσία* ertheilen sollen, entsprechen offenbar den Vers 12. genannten *προϊστάμενοι*, welche ebenfalls die *νουθεσία* ertheilen.

reizten Seele kennt, lobt er die Standhaftigkeit in mannigfachen Leiden und preist die Dulder glücklich, denn der Name Christi werde in ihnen verherrlicht (ebend. 1, 3—12.). Dann geht er auf den Hauptpunkt ein, die Wiederkunft Christi und das Weltende betreffend. Sie möchten doch sich der Merkmale erinnern, woran die Zeit des Abschlusses zu erkennen sei, es müsse allererst der Abfall kommen und der Mensch der Sünde. Allerdings wirke schon das Geheimniss des Frevels, aber es sei ihnen ja das niederhaltende Wesen bekannt und sie wüssten, dass erst der Niederhaltende entfernt sein musste.[1])

Er schildert dann das Wesen des Menschen der Sünde, oder des Antichristes in einer Weise, die nicht geeignet scheinen möchte, Beruhigung zu bieten; aber er sagt ihnen auch, dass Christus der Herr diese ganze Macht der Zerstörung mit dem Hauche seines Mundes vernichten werde. Also dient diese schreckliche Enthüllung nur dazu, desto mehr Vertrauen auf den starken Weltheiland zu erwecken. Derselbe liebt ja die zagenden Kinder in Thessalonich und überall (K. 2.).

Der Ernst, welcher durch die Erinnerung an die schauerlichen Vorbereitungen zum jüngsten Gerichte erweckt werden musste, wird vom Apostel als Trostquelle benützt. Denn je strenger die Strafgerichte Gottes wirken werden, desto beruhigender ist es, dass die Gläubigen manche harte Prüfung durchmachen müssen. So steht ihre Hoffnung auf Seligkeit im Zusammenhange mit dem Walten der Gerechtigkeit. Würden die Leiden fehlen, so würde die Berufung der gewiss mit vielen Schwächen behafteten Gläubigen gegenüber der strengen Ver-

[1]) Unter τὸ κατὲχον und ὁ κατέχων verstehen die meisten Erklärer das römische Reich; man könnte überhaupt geordnetes Staatswesen verstehen. So lange noch eine Obrigkeit besteht, lebt immer noch in der sinnlichen Welt eine Übung des Gehorsams, welche den Ungehorsam des absoluten Atheismus nicht aufkommen lässt. Das οἴδατε (2 Thess. 2, 6.) deutet vielleicht auf etwas Solches hin, was die Thessalonicenser nur als Christen kennen, wesshalb die Meinung, das κατέχον sei der heilige Geist und ὁ κατέχων der Herr, ὁ κύριος, nicht so sehr verwerflich ist. Wegen des vorgeblich auf Christus unanwendbaren ἐκ μέσου γένηται vergl. Psalm 109. (110.): Dominare in medio inimicorum tuorum. Der Psalm 109. spricht von der Herrschaft Christi in der Gnade, bis zu jener Entscheidung in der sichtbaren Macht, wovon auch der Apostel handelt. Einiges Licht kann die Stelle Deuter. 32, 36. (vgl. 2 Kön. 14, 26.) geben. יד entspricht dem κατέχον, אזלת dem ἐκ μέσου γένηται.

urtheilung der Ungläubigen als Willkühr erscheinen. Die Leiden der Gläubigen sind darum eine Veranschaulichung und Darstellung [1]) der Gerechtigkeit Gottes in ihrem ganzen Umfange.

Aus der ersten Zeit der dritten Missionsreise stammt der Brief

C. an die Galater.

§. 6.

Gegründet ward die Gemeinde von Galatien spätestens auf der zweiten Missionsreise, [2]) wenn anders nicht Petrus schon früher dort war. [3]) Auf der dritten apostolischen Reise kam Paulus von Antiochia aus nach Galatien „alle Jünger bestärkend“ (Apostelgesch. 18, 23.). Er bezeichnet sich als den Vater oder die Mutter der galatischen Gemeinde. [4])

Nach ihm traten Juden, oder jüdischgesinnte Christen daselbst auf, welche die Nothwendigkeit der Beschneidung lehrten, die Authorität des Paulus herabsetzten und sich, wie es scheint, auf das Ansehen des Jakobus und Petrus beriefen. [5])

So wurde unser Brief veranlasst. Er muss von Ephesus aus geschrieben sein, bald nachdem der Apostel auf seiner dritten Missionsreise das zweitemal in Galatien gewesen war; denn einerseits redet er von einem frühern, oder ersten Aufenthalte daselbst, [6]) andererseits beklagt er sich, dass die Galater so schnell [7]) nach seiner Entfernung sich von der wahren Lehre abgewendet hätten. Er fällt also in's Jahr 57. Paulus schrieb ihn eigenhändig (6, 11.). Er bietet nicht geringe Schwierigkeiten dar. Wir wollen durch die folgende Übersicht ein Scherflein zu seiner Erklärung beitragen.

[1]) I. 5. *ἔνδειγμα τῆς δικαίας κρίσεως.*

[2]) Apostelgesch. 16, 6.

[3]) Das *Διελθόντες* deutet auf eine Visitationsreise hin. Apostelgesch. 16, 6. S. Apostelgesch. 9, 32. *ἐγένετο δὲ Πέτρον διερχόμενον διὰ πάντων* und 18, 23. Vergl. jedoch 8, 4. *Οἱ μὲν οὖν διασπαρέντες διῆλθον εὐαγγελιζόμενοι τὸν λόγον.*

[4]) *Τεκνία μου οὓς πάλιν ὠδίνω.* 4, 18.

[5]) K. 1, 1 ff.

[6]) *Οἴδατε δὲ, ὅτι δὶ ἀσθένειαν τῆς σαρκὸς εὐηγγελισάμην ὑμῖν τὸ πρότερον.* 4, 13.

[7]) *Οὕτω ταχέως μετατίθεσθε.* 1, 6.

§. 7.

Um den Galaterbrief zu verstehen, muss man sich etwas in die Lage von gläubigen Juden hineindenken, welche von Kindheit an gewöhnt waren, Gottes Stimme in Moses vom Sinai zu hören. Die Auserwählung des Volkes Israel und die Mittheilung des Gesetzes war ihnen eine göttliche Thatsache, auf welcher all' ihre Hoffnung beruhte. Wenn das Evangelium eine neue göttliche Thatsache und zwar eine sehr wichtige verkündete, so musste der Jude erwarten, dass sie mit der ältern auf gleichem Grunde stehe und ihr nicht widerspreche. Die Zähigkeit, womit die pharisäischen Judenchristen das mosaische Gesetz neben dem Evangelium in voller Geltung sehen wollten, hatte demnach einen nicht ganz leeren Hintergrund. Paulus erkennt auch die Göttlichkeit[1]) des mosaischen Gesetzes an, aber er zeigt, es sei von Anfang an die Absicht Gottes gewesen, diesem Gesetze nur eine vorübergehende und untergeordnete Funktion zu geben. Es sei die Bestimmung des Gesetzes, das Sündenbewusstsein zu wecken,[2]) ohne dass es den Menschen aus dem Sündenzustande herauszuführen vermöge. Wer daher ganz nach der Ordnung Gottes in das Gesetz eingeht, wird durch dasselbe genöthigt, über demselben etwas Höheres, die Erlösung durch Christus zu suchen.[3])

Die Erlösung nimmt einerseits etwas weg, andererseits theilt sie etwas mit. Sie hebt die Schuld auf, die ein Mensch am Lichte des Gesetzes wohl erkennen, aber selber nicht tilgen kann.[4]) Diese Aufhebung ist nicht willkührlich und so, dass die von Gott im Gesetze ausgesprochenen Grundsätze der Gerechtigkeit verläugnet würden, sie sind vollkommen anerkannt in dem schweren Leiden, welches der Gottmensch auf sich nahm,[5]) da er die Menschheit aus dem Zustande des trostlosen Sündenbewusstseins herausführen wollte.

Das ist die befreiende, wegnehmende Gnade des Evangeliums.

[1]) *Οὐκ ἀθετῶ τὴν χάριν τοῦ θεοῦ.* 2, 21., worauf der Gedanke zu ergänzen ist: aber ich nehme dieses Geschenk Gottes als das, was es ist, nicht als mehr.

[2]) 3, 19. *Τί οὖν ὁ νόμος; τῶν παραβάσεων χάριν προσετέθη.*

[3]) *Διὰ νόμου νόμῳ ἀπέθανον.* 2, 19.

[4]) 3, 11. 12.

[5]) 3, 13. 1. 4, 5.

Durch die Erlösung ist aber auf der andern Seite etwas Grosses auch gegeben worden: die Kindschaft[1]) Gottes, deren Unterpfand die ausserordentlichen Gaben des heiligen Geistes sind.[2])

Diese Doppelgabe der Erlösung steht so hoch über Allem, was der Mensch aus sich oder vermöge des jüdischen Gesetzes vermag, dass alle menschlichen Unterschiede dagegen verschwinden.[3])

Um ihrer theilhaft zu werden, bedarf es des Glaubens.[4]) Damit die erfolgreiche Thätigkeit des Glaubens nicht in's Ungewisse gehe, ist durch die Taufe ein Mittel gegeben, welches im Namen Gottes die Aneignung jenes doppelten Geschenkes des Himmels deutlich verbürgt.[5])

Durch Glauben und Taufe kommt der Christ also in den Besitz von Gütern, welche der Israelit mit den grössten Anstrengungen des Gesetzes nicht erreichen kann.

Der christliche Glaube schliesst nicht nur eine Befreiung von vielen lästigen Übungen in sich, sondern führt auch zu einem Ziele, das ohne ihn keine Bemühung erreichen kann, indem er sich des einzig dastehenden Verdienstes Christi bemächtigt.

Wer Glauben an Christus haben will und doch noch die bloss sinnbildlichen oder vorbereitenden Mittel des Gesetzes, z. B. Beschneidung, beobachtet, und zwar in der Meinung, dass ohne diese Beobachtung für die sittliche Ausbildung nicht gesorgt sei, der verkennt das Wesen der Erlösung Christi, er ladet sich grosse Lasten auf[6]) und läuft Gefahr, das Werk Christi für sich zu vereiteln.[7])

Christus giebt den Gläubigen ein neues Leben aus Gottes Kraft. Der Empfang dieses Lebens aus Gnade ist die Freiheit der Kinder Gottes.[8])

[1]) 4, 5. 6 ff. 29.

[2]) 4, 6. 3, 2 ff.

[3]) 3, 28.

[4]) 2, 16 ff. 3, 2 ff. Bes. 3, 26. πάντες γὰρ υἱοὶ Θεοῦ ἐστε διὰ τῆς πίστεως ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ. Demnach ist nicht „das Glauben" die Ursache der Rechtfertigung, sondern Christus.

[5]) 3, 27.

[6]) 4, 8 ff. 5, 1.

[7]) 5, 2. 3, 4.

[8]) 5, 1.

Diese Freiheit ist aber nicht Frechheit,[1] so dass in Folge der wohlfeilen Erreichung der Sündenvergebung durch die Verdienste Christi in den Christen eine Geneigtheit zum Sündigen erweckt würde.[2] Je lebendiger ich daran glaube, dass Christus zur Sühne der Sünde gestorben ist, desto gewisser ist es mir auch, dass er der Sünde entgegen, dass sie seine Feindin sei. In dem Grade, als ich gläubig dankbar der ganzen Kraft der Erlösung theilhaftig werde und in Christo lebe, muss ich auch mit ihm den Kampf gegen die Sünde theilen.[3]

Demnach leben diejenigen, welche durch Christus das Leben der Kinder Gottes aus Gnade ohne das Gesetz erhalten haben, nicht gesetzlos, die Liebe Christi ist ihnen zum Gesetz geworden. Den letzteren Gedanken führt Paulus mehr im Römerbrief, als in dem an die Galater aus, hier begnügt er sich damit, den durch Christus Gerechtfertigten die strengste Beobachtung des Sittengesetzes einzuschärfen.[4]

So nachdrücklich er gelehrt hat, dass die Rechtfertigung eine pure Gnade sei, ebenso kräftig fordert er von den Gerechtfertigten gute Werke und Verdienste für den Himmel. Er stellt dem jüdischen Ceremonialgesetz nicht bloss den Glauben gegenüber, sondern den „Glauben, welcher durch die Liebe werkthätig ist“ (Gal. 5, 6.). „Gott lässt mit sich nicht Spott treiben“ (6, 7.), nämlich durch eine sittenlose Geistigkeit; nein: „Was der Mensch säet, wird er auch ernten“ (6, 8.). Stärker kann die Verdienstlichkeit der guten Werke nicht ausgedrückt werden. Der Brief an die Galater ist demnach in dogmatischer Beziehung eben so wichtig, wie in geschichtlicher. In letzterer Hinsicht dadurch, dass er uns den schweren Kampf vergegenwärtigt, den es kostete, die Kirche aus den Schranken des Judenthums zu befreien.

Um den im Judenthume Aufgewachsenen die Göttlichkeit des Christenthums und seine Selbstständigkeit begreiflich zu machen, nimmt der Apostel wiederholt zur exegetischen Methode des Midrasch die Zuflucht. Wenn er z. B. das Verhältniss der christlichen Freiheit zur jüdischen Ceremonienknechtschaft

[1] 5, 13. Besonders 5, 22 ff. Früchte des heiligen Geistes.
[2] ἆρα Χριστὸς ἁμαρτίας διάκονος; μὴ γένοιτο. 2, 17.
[3] 2, 19. 20.
[4] 5, 2 ff. Da wird ein νόμος Χριστοῦ genannt.

darstellen will, vergleicht er die beiden Söhne Abrahams, Ismael und Isaak, ganz nach der Weise des Midrasch.[1]) Die Rechtfertigung Abrahams aus dem Glauben ist ebenfalls nach rabbinischer Methode dargestellt. Hätte Paulus nicht wenigstens in den Vorstehern der galatischen Gemeinde frühere Juden[2]) vor sich gehabt, so würde er sich ohne Zweifel viel einfacher ausgedrückt haben. Wie der gute Kinderlehrer mit Kindern kindlich redet, so der Völkerapostel mit den Juden nach jüdischer Weise, ohne desshalb den christlichen Inhalt seiner Lehre zu verkümmern.

Nach der im Briefe beobachteten Ordnung trägt der Apostel folgende Gedanken vor:

I. Zuerst (1, 1. — 2, 15.) beleuchtet er seine Berufung zum Apostelamte, seine Stellung zu den übrigen Aposteln und die Rechtmässigkeit seines Evangeliums, offenbar mit Bezugnahme auf herabsetzende Urtheile der in Galatien thätigen Agenten des pharisäischen Judenthums. Er kennt die bedeutendsten Apostel, hat mit Petrus vor dem Beginne seiner apostolischen Thätigkeit verkehrt, dann mit diesem und den Häuptern der Kirche zu Jerusalem eine förmliche Berathung über das Evangelium gepflogen, wie er es den Heiden zu verkünden pflegt, und ganz deren Beifall erhalten.

Übrigens hat er das Evangelium von den Aposteln nicht gelernt. Christus hat es ihm durch Offenbarung selbst gelehrt (1, 1. 12. 16.).

[1]) Mit der ausdrücklichen Bemerkung: *Ἅτινά ἐστιν ἀλληγορούμενα.* 4, 24. Vgl. 3, 15. *κατὰ ἄνθρωπον λέγω.*

[2]) Die Stelle 4, 8.: *Ἀλλὰ τότε μὲν οὐκ εἰδότες θεὸν ἐδουλεύσατε τοῖς φύσει μὴ οὖσι θεοῖς* kann auf früheres Heidenthum hindeuten. Dann ist der Brief zunächst an Vorstände adressirt, welche früher Heiden waren. Doch lässt sich die Stelle auch von Juden erklären; denn nach dem Apostel ist das Gesetz durch Engel dem Moses mitgetheilt (3, 19. Vergl. Hebr. 2, 2. Apostelgesch. 7, 53.), so dass dieser Mittler nicht der einfache Vermittler zwischen Einem höhern Wesen, sondern zwischen dem Volke einerseits und vielen Engeln andrerseits, und dann Gott war (*μεσίτης ἑνὸς οὐκ ἔστιν.* 3, 20.). Entsprechend der Mittheilung durch die Engel ist die Natur der sühneverheissenden Cultushandlungen, es sind Elemente der geschaffenen Welt (4, 3.), und zwar unmächtige und ärmliche (4, 9.), darum dienen Jene, welche noch unter dem Gesetze stehen, Dingen oder Wesen, welche an und für sich nicht Gott sind, und sie kennen nicht Gott selbst.

Es giebt nur Ein wahres Evangelium, kein Mensch kann es ändern, nicht einmal ein Engel (1, 8.) —, demnach dürften auch die angesehensten Apostel nicht ein abweichendes Evangelium dekretiren.

Paulus musste sogar dem Petrus in Antiochia sich widersetzen, als dieser gegen seine eigene Überzeugung die gerade Forderung des Evangeliums den Juden zu lieb in Schatten stellte (2, 11 ff.).

II. Die Streitfrage selbst (2, 16. — 4, 11.) anlangend, so konnten nur Jene das Heil von der Beschneidung abhängig machen, welche nicht wissen, dass dasselbe ein Geschenk der Gnade durch Christus ist, welches der Mensch durch den Glauben annehmen muss.

„Der Mensch wird nicht gerechtfertigt durch die Werke des Gesetzes, sondern durch den Glauben Jesu Christi" (2, 16.). Dieser Satz wird aus der Schrift, durch Vernunftschlüsse und durch Erfahrung beleuchtet. In letzterer Hinsicht legt Paulus ein grosses Gewicht auf die Gaben des heiligen Geistes, welche der Gemeinde verliehen waren (3, 2. 5. 4, 6.).

III. Die Widerlegung des Judaismus wird unterbrochen von einer Erinnerung an die Aufopferung, mit welcher der Apostel das Evangelium den Galatern verkündet habe, und an die Liebe, welche sie ihm bezeigt hätten (4, 12 —19.). Der Apostel wünscht, persönlich zugegen sein zu können, um ihnen zu zeigen, welchen Rückschritt sie gemacht hätten.

IV. (4, 21. — 5, 11.) Knechtschaft für Freiheit haben sie eingetauscht, Fluch für Segen; Christi Hülfe verschmäht: „Siehe, ich, Paulus, sage euch, dass, wenn ihr die Beschneidung annehmet, Christus euch nichts helfen wird" (5, 2.). „In Christus gilt weder Beschneidung, noch Vorhaut, sondern der Glaube, welcher in der Liebe thätig ist."

V. (5, 13—26.) Doch diese christliche Freiheit darf nicht im Sinne des falschen Mysticismus, der alles Gesetz aufhebt, genommen werden. Im Gegentheil fordert jener Geist, welcher die Seele der christlichen Freiheit ist, die strengste Sittlichkeit und opferfreudige Nächstenliebe.

VI. (6, 1—10.). Andererseits aber darf auch nicht Rigorismus herrschen. Man muss mit Gefallenen Geduld haben,

und nicht stolz auf seine Tugend sein. Jedoch „muss jeder seine eigene Last tragen," und „was der Mensch säet, das wird er ernten."

VII. Am Schlusse fasst der Apostel die Hauptgedanken des Briefes zusammen: 1) Die Judaisten wollen an den Galatern Proselyten gewinnen, mit welchen sie prunken können. 2) Der Apostel strebt nicht nach menschlicher Ehre. 3) Er richtet sich nach dem unverrückbaren Grundsatze: „In Christo Jesu gilt weder Beschneidung noch Vorhaut etwas, sondern die neue Schöpfung." 4) Wer sich an diesen Grundsatz hält, erfährt das Heil. 5) Das Gesetz aber bringt einen trostlosen Frohndienst mit sich.

§. 8.

Der Galaterbrief bietet manche Berührungspunkte mit dem Römerbriefe dar; jedoch darf die Verschiedenheit in wesentlichen Punkten nicht verkannt werden. Der Galaterbrief schliesst sich zunächst an bestimmte von Juden herrührende Irrthümer der jungen Gemeinde an, die der Apostel sein nennen konnte; im Römerbriefe redet er zu einer ihm noch fremden Gemeinde ohne alle Beziehung auf besondere örtliche Umstände und Zustände. Allerdings wird beiderseits die Wirkung der Erlösung beleuchtet, aber im Galaterbrief vorherrscheud nur im Gegensatze zu den jüdischen Vorstellungen vom Gnadenstande; dort frei von dieser Beziehung. Hier wird vorzugsweise die erlösende, von Sünden befreiende Gnade am Christenthume geltend gemacht, dort wird dieselbe keineswegs vernachlässigt; aber die heiligmachende, den ganzen Menschen nach dem Urbilde des glorreich erstandenen und im Himmel herrschenden Erlösers umgestaltende wird noch mehr gefeiert. Daher wird auch die Knechtschaft und die Freiheit beiderseits nicht ganz im gleichen Sinne besprochen: hier ist mehr die Rede von der Freiheit, welche das Evangelium dadurch gewährt, dass viele lästige Ceremonialgesetze unnöthig geworden sind; dort aber wird die viel wichtigere Freiheit des Christen von den Motiven der blossen Furcht bei der Erfüllung des Gesetzes in's Auge gefasst, viele andere Verschiedenheiten nicht zu erwähnen.

Aus Ephesus, wo Paulus zwei Jahre verweilte, ist auch

D. der erste Brief an die Korinther

§. 9.

geschrieben, und zwar in der letzten Zeit des dortigen Aufenthaltes; denn bereits macht der Apostel den Plan, über Macedonien nach Korinth zu reisen und dort den Winter zuzubringen (1 Kor. 16, 6.), bereits erklärt er sich bereit, nach Jerusalem zu reisen (16, 4.). Er hat in den Kirchen Galatiens fromme Gaben gesammelt (16, 1.), wie denn im Briefe an die Galater hervorgehoben wird, die Apostel hätten ihm aufgetragen, die Collekten für die armen Christen der Hauptstadt Palästina's nicht zu vergessen (Gal. 2, 10.). Die Zeit der Abfassung dieses Briefes ist demnach klar (c. 57. oder 58.).

Auch die Veranlassung stellt sich aus dem Schreiben selbst und einigen andern Quellen deutlich heraus.

Die in Korinth herrschende Üppigkeit hat auch in der von Paulus dort gestifteten Gemeinde sich noch immer geltend gemacht, desshalb hat der Apostel schon vor dem gegenwärtigen einen Mahnbrief von Ephesus aus dorthin geschrieben, worin er vor der Unzucht warnt (1 Kor. 5, 9.). Dieser Brief ist uns verloren gegangen.

Doch das war nicht die einzige Gefahr, welche das religiöse Leben der korinthischen Gemeinde bedrohten; Spaltungen, irrige Lehren, Zweifel über Gesetze und Glaubenswahrheiten liessen die grössten Unordnungen befürchten. Es waren dort falsche Apostel aufgetreten, welche nicht so fast darauf ausgiengen, die reine Lehre des Evangeliums vorzutragen und die Menschen im wahren Glauben und in der Tugend zu befestigen, als sich selbst durch prunkende Vorträge und tiefsinnig scheinende Erörterungen Ruhm und Anhänger zu verschaffen. Die schlichte Predigt des Apostels wurde herabgesetzt. Vielleicht ohne es zu wollen, hatte der gelehrte und beredte Apollo, den übrigens Paulus hochschätzt,[1]) dieser gnostischen Richtung Vorschub gegeben. Andererseits wurde auf die ausserordentlichen Geistesgaben, mit denen diese Gemeinde vorzüglich geschmückt war, ein zu grosses Gewicht gelegt, und vielleicht hatte die Anwesenheit des heiligen Petrus[2]) dieser Richtung

[1]) Titus 3, 13. 1 Kor. 3, 4. 6. 16, 12.

[2]) Allerdings wird 1 Kor. 3, 5. Kephas nicht als Mitbegründer der

Nahrung gegeben. Es bildeten sich Partheien: Apollianer, Pauliner, Petriner; andere suchten sich über diese Einzelbestrebungen zu erheben und bezeichneten sich schlechtweg als Christen. Das sind die Verhältnisse, auf welche sich dieser Brief bezieht.

§. 10.

Obwohl das Schreiben lediglich sich an bestimmte örtliche Verhältnisse anschliesst und keineswegs eine Darstellung des ganzen kirchlichen Lebens sein will, so bietet es uns doch viele Nachrichten, welche uns die Frage über die Verfassung der apostolischen Kirche aufhellen werden.[1] Folgendes ist die Inhaltsübersicht:

1. Rechtfertigung des Apostels hinsichtlich seiner schlichten Predigt; Rüge des Partheiwesens (K. 1—4.).
2. Über die Ehe. Anordnung hinsichtlich eines Incestes.[2] Warnung vor Unzucht. Empfehlung des jungfräulichen Lebens (5—7.).
3. Über den Genuss des Opferfleisches (8, 1 ff.).
4. Zwischenbemerkungen über die Opfer, welche der apostolische Beruf koste (K. 9.).[3]
5. Über die Kleidung der Frauen in der Kirche (11, 2—16.).
6. Anordnungen über das Opfer des neuen Bundes (11, 17 ff.).
7. Über die ausserordentlichen Geistesgaben im Vergleich zur Liebe (12. 13. 14.).
8. Auferstehung der Todten (15.).
9. Eine fromme Sammlung betr. (16.) Grüsse.

Gemeinde von Korinth genannt; aber eine Visitationsreise Petri nach Korinth ist damit nicht ausgeschlossen.

[1]) S. unten das Kapitel über die Verfassung der apostolischen Kirche.

[2]) Gelegentlich bemerkt der Apostel, die Christen könnten und sollten ihre Streitsachen unter sich ausmachen, sie brauchten dazu die Römer nicht (6, 1 ff.).

[3]) Er muss den jüdisch Gesinnten gegenüber seine Authorität zeigen. Schon die Apostel zu Jerusalem beriefen sich auf die apostolischen Mühen und Leiden des Paulus in gleicher Absicht (Apostelgesch. 15, 25.).

E. Der Brief an Titus

§. 11.

ist bald nach dem ersten an die Korinther in Ephesus geschrieben. Dort hatte der Apostel bereits den Entschluss gefasst, über Macedonien nach Korinth zu reisen, und sich Hoffnung gemacht, den Winter in jener griechischen Stadt zubringen zu können (1 Kor. 16, 6.), freilich mit einigem Zweifel. Jetzt weiss er schon gewiss, dass er in Macedonien, und zwar in der Stadt Nikopolis überwintern werde.[1]) (Tit. 3, 12.) In diese macedonische Stadt bestellt er den Titus, sobald Artemas oder Tychikus zu ihm gekommen wären (ebend.). Der Brief ist also am Ende des Aufenthalts Pauli in Ephesus geschrieben (c. 58).

Titus war vom Apostel als Bischof in Kreta zurückgelassen worden, nachdem er mit ihm auf dem Apostelconcilium gewesen war (Galat. 2, 1 ff.). Demnach muss Paulus am Ende der zweiten Missionsreise, als er von Korinth aus über Ephesus nach Jerusalem fuhr, nach Kreta gekommen sein. Allerdings erwähnt die Apostelgeschichte (18, 18 ff.) von diesem Excurse nach Kreta nichts, aber sie schweigt auch von andern Thatsachen des Lebens und Wirkens Pauli, welche er selbst gelegentlich erwähnt.[2]) Auf der zweiten Missionsreise war Titus bei Paulus, namentlich in Korinth, wo auch Timotheus und Silas ihm zur Seite standen.

Die Aufgabe, welche Titus in Kreta zu lösen hatte, war durch die niederträchtige Sinnesart, welche den Kretensern zur Natur geworden zu sein scheint, ganz ausserordentlich erschwert.[3]) Paulus ermuntert ihn zur muthigen Erfüllung seines hohen Berufes.

[1]) Das *κέκρικα παραχειμάσαι* ist die Entscheidung über das noch zweifelhafte: *πρὸς ὑμᾶς δὲ τυχὸν παραμενῶ ἢ καὶ παραχειμάσω.* 1 Kor. 16, 6.

[2]) S. 2 Kor. 11, 23 ff. Gal. 1. u. 2.

[3]) S. oben S. 459. Paulus citirt den Vers des kretischen Dichters Epimenides (c. 600 v. Chr.): *Κρῆτες ἀεὶ ψεῦσται κακὰ θηρία γαστέρες ἀργαί,* und bestätigt ihn als wahr. Tit. 1, 12.

§. 12.

In den beiden ersten Kapiteln zeichnet der Apostel das Bild eines guten Oberhirten, dann giebt er einzelne Anweisungen, insbesondere in Beziehung auf solche Frauen, welche einen Theil der ursprünglich apostolischen Thätigkeit übernehmen wollten. Selbst die Vorschriften über Behandlung von Dienstboten knüpft er an hohe Wahrheiten von der Erlösung an (2, 9 ff.). Als Prediger möge Titus die Erlösung aus Gnade nicht vergessen (3, 5.) und sich vor jüdisch-gnostischen Spitzfindigkeiten und Tändeleien hüten.

Einiges aus diesem apostolischen Pastoralschreiben werden wir bei der Frage von der Verfassung der apostolischen Kirche besonders berücksichtigen müssen.

Die weitern Schicksale des Titus nach Empfang des gegenwärtigen Briefes sind uns unvollkommen bekannt. Er reiste nach Empfang desselben zunächst nach Korinth[1]) (2 Korinth. 7, 13. 12, 18.); von dort aus zu Paulus in Macedonien (ebend. 7, 5. 13. in Nikopolis). Von dort besorgte er den zweiten Brief des Apostels an die Korinther (ebend. 8, 6. 16 f. 23.). Später reiste er nach Dalmatien (2 Tim. 4, 10.).

Das christliche Alterthum kennt ihn als Bischof von Kreta,[2]) näher von Gortyna,[3]) wo er starb.

F. Der zweite Brief an die Korinther

§. 13.

ist nach der Abreise des heiligen Paulus von Ephesus wahrscheinlich in Nikopolis in Macedonien geschrieben. Titus ist wirklich bei ihm eingetroffen (2 Kor. 7, 6.). Er hatte ihm geschrieben, dass er ihn durch Tychikus, oder Artemas, nach Nikopolis einladen würde (Tit. 3, 12.); die Unruhen aber, welche in Ephesus ausbrachen und den Apostel zur Beschleu-

[1]) Es ist nicht denkbar, dass Titus von Kreta aus zuerst den Apostel in Macedonien besucht habe und dann erst nach Korinth gegangen sei, um die im zweiten Briefe an die Korinther benützten Nachrichten zu bringen; sonst hätte Paulus nicht die Mittheilung im zweiten Briefe an die Korinther 1, 8. machen dürfen.

[2]) Euseb. H. E. III. 4.

[3]) S. oben S. 502 und 459.

nigung seiner Abreise nöthigten (2 Kor. 1, 8. vergl. Apstlg. 19, 23.), mochten ihn auch veranlasst haben, seinen Titus früher zu berufen, wesshalb er ihn bereits in Troas, wiewohl vergeblich, erwartet hatte (2 Kor. 2, 12.). Paulus hatte ihm aufgetragen, über Korinth zu ihm zu kommen, was er auch that (ebend. 7, 6. 12, 18.).

Auf diese Art erhielt er die zuverlässigsten Nachrichten über die Lage und das Verhalten der korinthischen Gemeinde. Die Partheien hatten sich noch nicht aufgelöst, im Gegentheile trieben sie ihr Wesen noch stärker, als vorher; dem Ansehen des Apostels selbst wurde mehrfach zu nahe getreten. Die Gemeinde stand in Gefahr, sich selbst zu zerstören; darum schrieb Paulus vor seiner Ankunft einen Brief, der an Strenge und Nachdruck in der heiligen Schrift seines Gleichen nicht hat.

§. 14.

Der Apostel beginnt mit einer Hinweisung auf die zuletzt in Asien erlebten Leiden (1, 3—11.). Die Rücksicht auf Persönlichkeiten hat zum Theil die bestehenden Störungen in Korinth herbeigeführt; dem Übel soll das Heilmittel entsprechen, darum stellt sich Paulus wiederholt vor die Unzufriedenen mit jenem hohen, freudigen Bewusstsein apostolischer Pflichttreue hin, welches durch seine Leiden besiegelt war.

Er habe ihnen wehe gethan; aber sie könnten wohl sehen, dass er sie schone; seine Zögerung, zu ihnen zu kommen, rühre eben davon her, dass er sie nicht allzusehr betrüben wollte. Was in Christo Wahrheit sei, das lasse sich nun ein und allemal nicht aus Gefälligkeit ändern, und dieser Wahrheit diene er (1, 12. — 2, 4.).

Übrigens soll jenem des Incestes Schuldigen, den er im letzten Briefe excommunicirt habe, die weitere Strafe nachgelassen sein (2, 5—11.).

Im Bewusstsein, ohne Menschenfurcht dem Evangelium zu dienen, ausgerüstet mit hohen Gnaden, bricht er in lauten Lobpreis Gottes aus, der ihm etwas verliehen habe, was Niemanden gleichgültig lasse; die Guten ziehe es an, die Bösen rege es auf (2, 14 ff.).

Darin liege seine Empfehlung; er brauche in Korinth kein Empfehlungsschreiben aufzuweisen, wie gewisse Leute (3, 1.); sein Empfehlungsbrief sei ihnen in's Herz geschrieben. Ihre

Überzeugung, ihr Glaube sei das Maass, wonach sie sein Wirken beurtheilen könnten. Es gelte eine Wahrheit und eine göttliche Anstalt, die hoch über der mosaischen stehe (3, 2—18.). Nur den Nichtswürdigen sei seine Heilsverkündigung dunkel (4, 3.).

Wohl wisse er, dass auch er ein gebrechlicher Mensch sei, aber die Leiden, welche ihn träfen, verbürgten ihm den göttlichen Schutz, und was er lehre, sei tiefe Überzeugung (4, 14.). Eine herrliche Hoffnung stehe vor Augen. Die Erinnerung an sie treibt ihn an, sie näher zu schildern und die Leser zu ermahnen, sie möchten kein Opfer für zu gross achten, um dieselbe festzuhalten (7, 1.).

Von diesen überirdischen Dingen lenkt er auf etwas Materielles ein, was vielleicht auch missbraucht ward, um den Apostel zu verunglimpfen: die Sammlung für die Armen in Jerusalem (7, 2. — 9, 15.). Da Titus den gegenwärtigen Brief überbringen muss und seine Nachrichten die in ihm enthaltenen Rügen veranlasst haben, redet der Apostel zuerst von dem Troste, den dieser ihm gebracht habe und fügt bei, dass auch einzelne Nachrichten über Korinth ihm Trost gegeben haben (7, 13.).

Bei der Erinnerung an milde Gaben, an die schönen Zeichen kirchlicher Einheit, welche darin liegen, ward die Seele des Apostels sichtlich ruhiger; aber bald erhebt sie sich wieder in strenger Bewegung, wenn er der kleinlichen Gehässigkeiten gedenkt, womit neidische Gegner ihm im Grossen wie im Kleinen zu schaden suchen. „Er wisse sich von ferne durch seine Briefe ein gewaltiges Ansehen zu geben, aber wenn man ihn sehe und höre, so sei es aus damit“ (10, 9.). Schwer kommt es ihn an, dieser Verkleinerung entgegenzutreten; er würde es unterlassen, wenn nicht mit seinem Ansehen das Heil der Korinther zusammenhänge: „Ich eifere um euch mit göttlicher Eifersucht“ (11, 2.). Das treibt ihn, vor den kleinen Gernegross seine wahre Grösse zu enthüllen. Er zeigt sie in seinen apostolischen Leiden und den ekstatischen Zuständen, in welche ihn Gott geführt habe.

Die Zeichen des wahren Apostolates könnten sie an seiner Aufopferung, an den Wunderthaten und Zeichen sehen, welche mit seiner Ankunft verbunden gewesen (12, 12.).

Müde, sich länger zu vertheidigen, kündet er ihnen seine

baldige Ankunft an und wünscht, nicht als strafender Eiferer für Sitte und Tugend ihnen wehe thun zu müssen.

In keinem Briefe tritt die Persönlichkeit des Apostels so sprechend hervor wie in diesem; keiner schliesst sich so eng an örtliche und zeitliche Verhältnisse an wie dieser. Dagegen ist keiner so erhaben über dieselben, wie der wichtige Brief, welchen Paulus schrieb, als er von Macedonien nach Korinth gekommen war, nämlich

G. der Brief an die Römer.

§. 15.

Der Apostel war noch nicht in Rom gewesen, als er der dortigen Christengemeinde schrieb. Er hatte nur von ihr gehört, und zwar das Rühmlichste; ihr Glaube wurde in der ganzen Welt gerühmt. Schon längst hat er gewünscht, nach Rom zu kommen, und er hat es auch fest im Sinne auf dem Wege nach Spanien, wo er das Evangelium verkünden will, die Christen in der Hauptstadt der Welt zu besuchen. Er hofft, dass sein Besuch ihnen Trost und Rath geben werde und fügt bescheiden bei, dass er auch durch sie in Allem, was ihm heilig sei, sich zu bestärken hoffe. Eine Gelegenheit, sich vorläufig schriftlich bei ihnen anzumelden, benützt er mit Freuden und auf eine Art, welche des Weltapostels und der Hauptstadt der Welt würdig ist. Er kündet sich als von Gott berufenen Apostel des Evangeliums an (1, 1.), der den Griechen und Barbaren Schuldner sei, indem er an alle den Beruf habe, die Kunde zu bringen von der frohen Botschaft (1, 14 f.) des Heiles, das durch die Propheten vorherverkündet sei. Er tritt also nicht zudringlich, sondern im vollsten Berufe zu ihnen, wenn er aus der Fülle seiner Überzeugung und der bisherigen apostolischen Übung ihnen sagt, was denn die Erlösung durch Christus sei, was sie gebe und was sie verlange. Das ist der Inhalt des Haupttheiles vom Römerbrief (K. 1, 16. — 11, 36.), woran sich Ermahnungen anschliessen (12 bis Ende).

Es ist die erste Frucht der christlichen Theologie, der Eckstein in dem wundervollen Bau, welchen der christgläubige Menschengeist aus den von der Offenbarung gegebenen Thatsachen und Wahrheiten in vielen Jahrhunderten erbaut hat; oder vielmehr der Tabernakel in dem Dome christlicher

Gotteswissenschaft, um welchen her sich erst der übrige Bau erhoben hat.

Leider ist gerade dieser Brief am meisten missbraucht worden; was einst Petrus geklagt hatte, dass sein geliebter Bruder Paulus, welcher doch vermöge der ihm verliehenen Weisheit die Langmuth Gottes zum Heile und zum Seelenfrieden benützen lehre, mitunter schwerverständlich sei und darum von Unkundigen und Ungereiften mit den übrigen Schriften verdreht werde (2 Petr. 3, 15 f.), das ist im Übermaasse am Römerbriefe geschehen, besonders durch jene Art der Auslegung, welche allzusehr in kleinlicher Anstrengung Einzelnes für sich losgerissen beschaut und bestimmt, und sich zu wenig aus unsern modernen Anschauungen in die Einfachheit der apostolischen Lehre hineinversetzt.

Die Apostel haben allerdings zum Theile neue Begriffsbestimmungen für die neuen Kräfte und Verhältnisse des Christenthums gegründet und der Römerbrief bietet insbesondere Begriffe dar, welche man vergeblich bei den griechischen Klassikern, ja selbst im alten Testamente sucht, wie Gnade, Heil, Friede, Glaube, Gerechtigkeit, Fleisch u. s. w. Andererseits ist aber die Abhandlung doch immerhin im Briefstyle gehalten und an eine Gemeinde gerichtet, die schwerlich aus lauter dialektisch-gebildeten Leuten bestand; es ist darum zum Voraus zu erwarten, dass in der Anwendung einzelner Bestimmungen jene Weite beobachtet sei, welche die Form des Vortrages mit sich brachte. Jedenfalls kann es keinen sicheren Weg geben, sich der Gedanken dieses Schreibens zu bemächtigen, als wenn man es zunächst aus sich selbst durch einen Überblick des Ideenganges zu erklären sucht. Allerdings hat gerade die Herstellung des Ideenganges im Römerbriefe Schwierigkeiten, da die Lebhaftigkeit des apostolischen Verfassers hie und da durch vorgreifende Gedanken oder Zwischenbemerkungen den einheitlichen Lauf verhüllt. Wir wollen es versuchen, diesen darzustellen.

§. 16.

Das Evangelium, oder wie wir sagen würden, das Christenthum ist nicht blosse Rede, nicht eine pure Lehre, die von Gott gekommen ist, um vom Menschen gehört zu werden, sondern es ist „die Macht Gottes zum Heile für Jeden,

der glaubt" (Röm. 1, 16.). In diesen Worten ist das Thema der ganzen Abhandlung ausgesprochen.

1. Mit raschem Schritte dringt der Apostel in das Verderben der menschlichen Natur ein, um das Bedürfniss einer heilenden Gottesmacht zu zeigen. In Rom, zur Zeit Nero's, war es mit Berufung auf das in jedem Menschen laut zeugende Sittengesetz für Viele nicht schwer, zur Selbsterkenntniss und Anerkennung grosser Schuld zu kommen. Paulus hält ihnen den Spiegel vor und mahnt Jene, welche nicht gerade in grober Weise gefehlt haben mochten, an den allwissenden, gerechten Richter (1, 32. 2, 3.).

Gegenüber der Sündenschuld steht die unerbittliche Gerechtigkeit Gottes, und das Gewissen gibt Zeugniss von ihr; am deutlichsten bei Jenem, der ein positives Gesetz hat, doch auch deutlich genug bei dem Heiden. Es schwebt also über dem sündenbewussten Juden und Heiden das Schwert der Gerechtigkeit in gleicher Weise (K. 2.).

Und wenn der Jude etwas voraus hat, so ist es diess, dass er eben als Träger der göttlichen Offenbarung (3, 2.) auch ein deutlicheres Zeugniss von seiner Sündhaftigkeit hat — Sünder sind übrigens die Juden wie die Griechen (3, 9.). Um diesen Ausspruch wahr zu machen, darf der Mensch nicht erst gewissermassen Gott zu Ehren sündigen, seine gefallene Natur sorgt schon selbst dafür. Von Natur aus kann sich Niemand rühmen. Alle sind arm (3, 27.).

2. Den so allgemein und ohne Ausnahme sündigen Menschen ist durch Christus Verzeihung und Gnade angeboten (3, 22.).

3. Was Christus bringt, ist nicht zu verwechseln mit dem, was das alte Gesetz brachte. Dieses vermochte nur das Sündenbewusstsein zu schärfen und so zur Hülfe durch Christus hinzuweisen; die Wirkung der alttestamentlichen Anordnungen vermochte nicht zu rechtfertigen. Das ist ein unmittelbares Gotteswerk, zu dem sich der Mensch durch Glauben hoch über die sinnlichen Veranstaltungen des mosaischen Gesetzes erheben muss. [1])

[1]) Auch im Verlaufe der Abhandlung kommt der Apostel auf den durch keine menschliche Mühe zu gewinnenden, einzig von Gott zu erwartenden übernatürlichen Grund der Rechtfertigung, die δικαιοσύνη θεοῦ zurück (10, 3.).

4. Nicht demüthigend ist es, sondern ehrenvoll, durch Christus diese göttliche Hülfe anzunehmen (5, 1 ff.).

Der Mensch betrachte nur, was er ohne die Gnade der Erlösung sei!

5. Allerdings ist die Übertragung der Erlösung geheimnissvoll — aber wenn der Mensch seinen wirklichen Zustand betrachtet, so sieht er in der angebornen Sündhaftigkeit auch eine geheimnissvolle Übertragung vom ersten Stammvater her.

Dieses Geheimniss der Tiefe, welches jedem nicht stumpfsinnigen Menschen Thatsache ist, muss geneigt machen, das Geheimniss der Höhe mit Freuden anzunehmen. Die Erlösung giebt mehr, als die Sünde nahm (Röm. 5, 12 ff.). Das ist der Glaube an die Erlösung durch Christus.

6. Dieser bringt mit sich, dass die Erlösten ein Christo würdiges Leben führen (6, 1 ff.). Also die Lehre von der Erlösung ist keine Aufhebung des Gesetzes — das Gesetz bleibt, aber nicht in der Art, wie beim unerlösten, ungerechtfertigten Menschen. Der Erlöste ist unter der Macht der Gnade, wie der Unerlöste unter dem Gesetze (6, 15.) im Zustande der abgefallenen Natur des Fleisches.[1]) Dort ist es der von Gott abgefallenen Natur gegenüber ein Ferment, welches den innern Abfall sichtbar zu werden nöthigt. Dagegen bei dem Menschen, in welchem die Gnade herrscht, ist es zum Voraus eingeschlossen in die beseligende Liebe. Das Gesetz vor Christus ist ein schweres Joch, das Gesetz in Christus ist durch die Macht der Liebe sanft und leicht. Das ist die Freiheit der Kinder Gottes (8, 1—11.), dass sie aus Liebe thun, was der unerlöste Mensch mit Drohung von sich gefordert sieht und doch nicht erfüllt.

Da liegt für Alle, welche nicht aus unüberwindlichen Vorurtheilen oder bösem Willen um jeden Preis im Römerbriefe ein Zeugniss gegen die katholische Lehre von den guten Werken suchen, der Beweis für die Nothwendigkeit derselben.

Die Wiedergeburt, welche nach den Schmerzen der schuldbewussten Selbstanklage durch die Gnade folgt, zeigt sich einzig in jener Liebe, welche die Furcht aufhebt. Ohne diese

[1]) *Οἱ δὲ ἐν σαρκὶ ὄντες θεῷ ἀρέσαι οὐ δύνανται.* 8, 8. vgl. 7, 18. 8, 6. und Joh. 3, 5 ff.

Liebe ist das Werk der Rechtfertigung nichtig; diese schliesst aber die Haltung der Gebote in sich. Der Apostel lehrt dasselbe, wie Christus, wenn er einerseits sagt, er sei nicht gekommen, das Gesetz aufzuheben, sondern es zu vervollkommnen, d. h. zunächst noch höhere Forderungen zu stellen; andererseits aber, sein Joch sei leicht.

Christus ist ein strengerer Gesetzgeber als Moses, und der Römerbrief stellt höhere sittliche Forderungen auf, als die Thorah; aber das Motiv zur Haltung ist hier nicht der Gehorsam aus Furcht, sondern Liebe, die theils aus der übernatürlichen Gnade, theils aus der im Glauben begründeten Überzeugung stammt; ohne diese Gnade und Überzeugungskraft bleibt der Mensch in der Sünde.[1])

Wer irdisch liebt, vollbringt die grössten Opfer, ohne viele Beschwerde zu fühlen; wer durch den Glauben und die Gnade zur Gottesliebe geführt worden ist, dem ist die Forderung des Gesetzes keine Last. Das ist die Freiheit des Evangeliums zusammengenommen mit der Umgehung des unmächtigen Ceremonialgesetzes.

Die durch die Macht der Liebe mit Leichtigkeit oder doch mit tröstlicher Hoffnung und Geduld vollbrachten Werke nennt der Apostel Werke des Glaubens, dagegen Alles, was dieses Motives entbehrt: Werke des Gesetzes.[2]) Die Freiheit aber besteht darin, dass der in Christo Gerechtfertigte von der moralischen Kraft des Glaubens, wie von der Gnade gehoben wird.

7. Allerdings ist die Durchführung der in der Liebe Gottes leichten Erfüllung des Gesetzes nicht ohne Kampf, es herrscht noch ein Widerstand der unerlösten Natur im Leibe des Menschen, wie im grossen Ganzen —, aber es kommt eine Vollendung; die Kraft, welche dem gerechtfertigten Menschen die Leidenschaften bezähmen und die Prüfungen geduldig tragen hilft, wird unsern Leib und die ganze Natur verklären.

8. Christus ist im Tode das Vorbild des schmerzlichen Ringens (8, 34.), im Himmel aber das Bild und die Bürgschaft wie der Urheber der endlichen Verklärung (8, 35.).

[1]) *Πᾶν δὲ ὃ οὐκ ἐκ πίστεως ἁμαρτία ἐστίν.* 14, 23. Vgl. den Ausspruch Christi Joh. 8, 24.

[2]) Werke des Gesetzes sind auch soviel als Wirkungen der mosaischen Thorah, d. h. Effekte der symbolischen Heilsmittel, wie Beschneidung, Opfer.

Mit dieser Gewissheit ruft Paulus aus: „Wer wird uns trennen von der Liebe Christi? . . . Keine Höhe, keine Tiefe" u. s. w. (8, 35 ff.).

9. Je seliger sich Paulus im Besitze der Erlösungsgnade fühlt, desto mehr bedauert er die, welche derselben entbehren, besonders die Juden. — Er läugnet nicht, dass gerade dieses Volk im Besitze von solchen Vorzügen sei, die kein anderes habe (9, 4 f.).

Gott hat den Israeliten diese Vorzüge gegeben; aber er ist darum doch nicht beschränkt in der Spendung seiner Gnaden, er kann sich aus den Heiden ein Israel wählen (9, 6.).

Er thut es wirklich so lange, als das historische Israel nicht hört.

Da treten also die Heiden ein. Aber: „Ich will nicht, dass euch dieses Geheimniss unbekannt bleibe dass die Verblendung Israels so lange dauert, bis die Fülle der Heiden eingegangen ist" (Röm. 11, 25.). „Wenn auch die Menschen untreu und ungläubig waren, so kann doch ihr Unglaube die Treue Gottes nicht aufheben" (ebend. 3, 3.).

Mit der Betrachtung über die Freiheit Gottes ist der Apostel einer Tiefe genaht, vor welcher er anbetend huldigt und die Abhandlung schliesst.

Er hat in ihr die Bedeutung der Gnade und Liebe so glänzend dargestellt, dass den Lesern die strengen Forderungen der Sittlichkeit, welche er vom zwölften Kapitel an aufstellt, nicht lästig sein konnten.

Seine väterliche Ermahnung berührt bald Hohes, bald Niederes. Er empfiehlt Eintracht, Grossmuth, Nächstenliebe, dabei einerseits Gewecktheit des Geistes,[1] andererseits doch wieder Gehorsam gegen alle Obrigkeit (13, 1 ff.) und warnt vor sinnlichen Ausschweifungen.

Besondere Beachtung verdient die weise Schonung, welche der Kämpfer gegen pharisäisches Judenthum anwendet, um zwischen solchen Christen, die aus dem Heidenthume gewonnen sind, und solchen, welchen die frommen Übungen jüdischer Satzungen von Jugend an heilig waren und noch sind, den Frieden zu erhalten. Nicht zu übersehen ist auch die Mahnung

[1]) *Πνεύματι ζέοντες*, 12, 11.

an die Nähe der Vollendung (13, 11.), wie die Warnung vor Irrlehren (16, 17.).

§. 17.

Dass der Römerbrief von Paulus bei seiner letzten Anwesenheit in Korinth (c. 59) geschrieben sei, ist unzweifelhaft. Der Apostel sagt in dem Schreiben selbst, er sei eben im Begriffe, nach Jerusalem zu gehen, um die frommen Beiträge, welche in Macedonien und Achaja zusammengekommen wären, dorthin zu bringen (Röm. 15, 23 ff.). Was also im zweiten Briefe an die Korinther, der in Macedonien geschrieben ist, Vorhaben war, ist bis zur Sammlung in Achaja vollendet; von Korinth aus machte er jene Reise nach Jerusalem, welche ihn nach Rom führen sollte (s. Apostelg. 19, 21.). Die Diakonin Phöbe aus Kenchrea bei Korinth ist Überbringerin des Briefes.

Als Leser desselben denkt sich Paulus offenbar vorzugsweise Heidenchristen, ohne solche, die aus dem Judenthume übergetreten waren, auszuschliessen (vgl. 11, 18 ff. 14, 1 ff.). Die Judenchristen Roms, an welche er zum Theil Grüsse beifügt, hatten nach dem Befehle des Claudius mit den Israeliten selbst aus der Hauptstadt sich entfernen müssen (c. 50), durften aber, wie es scheint, unter Nero wieder zurückkehren. Wenigstens sind Priscilla und Aquila, die früher als Verbannte in Korinth und dann in Ephesus [1]) gewesen waren, wieder in Rom (16, 3.). Ob aber gerade dieses fromme Ehepaar, oder irgend welche von den Personen, die Paulus am Schlusse des Römerbriefes grüsst, den christlichen Glauben in Rom zuerst bekannt gemacht haben, muss unentschieden bleiben. Die Gründung [2]) der Kirche von Rom wird vom christlichen Alterthum dem heiligen Petrus und mit ihm dem Apostel Paulus zugeschrieben.

Durch das Ansehen der beiden Apostel, durch die Authorität des Petrus und die Lehre des Paulus und beider Marter-

[1]) Später abermals in Ephesus. 2 Tim. 4, 19.

[2]) Man muss die erste Verkündung des Evangeliums von der Gründung einer Kirche wohl unterscheiden. Als Philippus in Samaria das Evangelium verkündet hatte, bedurfte das Begonnene erst der apostolischen Begründung durch Petrus und Johannes. Apostelg. 8. Über die Juden Roms s. oben S. 459.

tod ist Rom zur Hauptkirche der Christenheit und zur Lehrerin der Völker geworden.

Im Römerbrief stellt der Weltapostel seinen Lehrstuhl bereits dort auf, wo gegenüber einer bodenlosen Schwärmerei die welthistorische Zeugenschaft für die Thatsachen des Christenthums für viele Jahrhunderte laut werden sollte.

Er ist das älteste Symbolum der römisch-katholischen Religion, an welchem sich die Wogen der mannigfachsten Irrlehren schon gebrochen haben.

Schon damals erhob sich eine Irrlehre, welche, immer wachsend, zweihundert Jahre lang die Kirche mit den mächtigsten Waffen der Sinnlichkeit und Phantasie bestürmen sollte, die Gnosis.[1]) Zerstreute Andeutungen von ihrem Unwesen finden sich bereits im Briefe an Titus, an die Korinther, doch die deutlichern erst in jenen, die nach dem Römerbriefe geschrieben sind.

H. Gemeinschaftliche Bemerkungen über die Entstehungszeit der Briefe an Timotheus, des Hebräerbriefes, des Briefes an die Philipper, Colosser, Ephesier und an Philemon. Antignostische Richtung von diesen Briefen und jenen des Petrus, Judas, Jakobus. Besondere Bemerkungen über den ersten Brief an Timotheus.

§. 18.

Mit dem Römerbriefe sind wir dem Ende der klar beurkundeten apostolischen Thätigkeit des heiligen Paulus in Kleinasien und Griechenland genaht; die dritte Reise wird mit der letzten Fahrt nach Jerusalem beschlossen (59), der Apostel ist zwei Jahre in Cäsarea (60. 61), dann zwei in Rom gefangen (62. 63), worauf nach einer Freilassung von ungefähr zwei Jahren (64 u. 65) die letzte Gefangenschaft folgte, welche mit seinem Martertode endete (67). In diese Periode fallen die noch übrigen Briefe Pauli. Wie die Schicksale des Apostels in dieser Zeit mehr im Dunkeln liegen, als in den sieben vorhergegangenen Jahren, so lassen sich auch für die noch übrigen Briefe: erster und zweiter an Timotheus, an die Ephesier, Philipper, Colosser, Philemon und die Hebräer zunächst nur folgende

[1]) Ψευδώνυμος γνῶσις, 1 Tim. 6, 20.

zwei vollkommen sichere Daten angeben. Die vier Briefe an die Ephesier, Philipper, Colosser und Philemon sind ziemlich zu einer und derselben Zeit geschrieben und zwar in Anwesenheit des Timotheus, also nicht zur gleichen Zeit, wie die an Timotheus. Sicher ist ferner, dass der zweite Brief an Timotheus, sowie die an die Ephesier, Philipper, Colosser, Philemon und an die Hebräer von Paulus im Gefängniss geschrieben wurden. Welche Gefangenschaft war diess? Die in Cäsarea, oder in Rom? Und wenn in Rom, ist die erste, oder die zweite anzunehmen?

§. 19.

Trennen wir zunächst den zweiten Brief an Timotheus von den übrigen, und suchen die Frage über seine Entstehungszeit zu bestimmen, indem hiemit die Frage über die andern innig zusammenhängt.

Im zweiten Briefe an Timotheus ist Paulus gefangen (2 Tim. 1, 8. 17.). Kurz vorher muss er in Korinth, Troas und Milet gewesen sein, wo er den Trophimus krank zurückgelassen hatte (2 Tim. 4, 13. 20 f.). Wir kennen nur Eine Reise über die genannten Orte, auf welche eine Gefangenschaft unmittelbar folgte: es ist die letzte nach Jerusalem am Schlusse des dritten Missionszuges. Demnach könnte man anzunehmen geneigt sein, das Gefängniss, in welchem der Brief geschrieben ist, sei das von Cäsarea. Dort wünscht er die in Troas zurückgelassenen Bücher zu benützen.[1]) Indessen sprechen zunächst zwei Gründe so stark gegen diese Annahme, dass sie unzulässig scheint. 1) Als Paulus das zweite Mal an Timotheus schrieb, war Trophimus in Milet krank; wäre nun der Brief unmittelbar nach dem Auflaufe in Jerusalem geschrieben, so liesse sich nicht erklären, wie dieser Trophimus in jenen Tempeltumult verwickelt gewesen sei. 2) Es scheint im Briefe selbst ausdrücklich angegeben zu werden, dass Rom der Ort der Abfassung war (1, 17.). Dazu kommt das Gewicht der Meinung des ganzen Alterthums, wonach der Brief jedenfalls in einer römischen Gefangenschaft verfasst ist. Zwischen der Annahme der ersten und zweiten ist einiges Schwanken zu erkennen, doch neigen

[1]) Vgl. den Vorwurf des Prokurators Festus, dass Paulus durch allzu vieles Lesen überspannt geworden sei. Apostelgesch. 26, 24.

sich die meisten und bedeutendsten Stimmen seit Eusebius dahin, dieser Brief sei in der zweiten römischen Gefangenschaft geschrieben. Die Erwartung des nahen Martertodes (2 Tim. 4, 6.), welche sich im Briefe ausspricht, stimmt mit dieser Annahme gut überein und kann sogar dafür geltend gemacht werden, dass der zweite Brief an Timotheus der letzte des Apostels sei,[1]) indem jene an die Ephesier, Colosser, Philipper und Philemon sammt dem an die Hebräer vorangegangen, übrigens insgesammt aus der zweiten römischen Haft geschrieben wären. Dass die Briefe an die Ephesier, Colosser, Philipper sammt jenem an Philemon von Rom aus geschrieben wurden, ist nach dem fast einstimmigen Zeugnisse des Alterthums[2]) mit Sicherheit anzunehmen.

§. 20.

Die genannten der zweiten römischen Gefangenschaft Pauli angehörigen Briefe stimmen merkwürdiger Weise mit den Briefen Petri und dem des Judas, wie des Jakobus in wesentlichen Punkten überein. Folgende Gedanken treten in all diesen bald mächtiger, bald leiser, bald insgesammt, bald einzeln hervor: Eine Zeit schwerer Verfolgungen naht, zum Theil ist sie schon da. Einzelne Gemeinden haben schon schwer gelitten. Christi Leiden möge ihr Trost sein. Es giebt ein seliges Jenseits in Christo. Aber Widersacher anderer Art drohen den Weg zum Jenseits zu versperren. Die christliche Freiheit dem Judenthume gegenüber wird zur Zügellosigkeit umgedeutet. Eine Irrlehre der Fleischeslust, des Ungehorsams, sich brüstend mit schöner Redekunst, vorgeblich die Nüchternheit der schlichten apostolischen Lehre durch geheime Aufschlüsse über die Geisterwelt überbietend, die prophetischen Schriften so gut wie die Briefe der Apostel verdrehend, die einfachen Thatsachen der Offenbarung verwischend, droht die Kirche zu verheeren. Ihr gegenüber gilt es, die Thatsache der Erlösung, die Hoffnung auf die Wiederkunft Christi in ruhigem Glauben festzuhalten und diesen durch Keuschheit und Sitteneinfalt zu bewähren. Alle diese Briefe kämpfen gegen die ersten Regungen

[1]) So Reithmayr, Einl. S. 645.

[2]) Man vergleiche die bei Tischendorf, Nov. Test. 1859. zusammengestellten Unterschriften der Briefe.

jener Irrlehren, welche bis in's dritte Jahrhundert als Gnosis wucherten. Aus diesem Grunde können wir diese Briefe die antignostischen nennen. Am meisten tritt dieser Charakter bei folgenden hervor: 2 Tim.; 1 u. 2 Petrus, Judas, Jakobus, Colosser, Ephesier; auch im Philipperbriefe fehlt es nicht an verwandten Beziehungen. Da dieser Brief unläugbar gleichzeitig mit dem an die Colosser geschrieben ist, so mag der Grund des geringern Hervortretens antignostischer Ermahnungen in ihm wohl in dem Umstande zu suchen sein, dass er weder an eine syro-palästinensische, noch an eine kleinasiatische Gemeinde gerichtet ist. Der ganz kleine Brief an Philemon kommt nicht in Betracht. Auch der Hebräerbrief gehört dem Inhalte nach zur gleichen Gattung, einerseits handhabt er die Allegorie so ausgedehnt und stark, dass er als das Äusserste betrachtet werden kann, was der christliche Lehrer in Anwendung der gnostischen Methode wagen durfte, nur der Brief des Barnabas kommt ihm hierin in der apostolischen, und Origenes, Clemens Alexander in der spätern Zeit gleich. Andererseits tröstet er die Verfolgten, stellt die Wiederkunft Christi vor Augen, warnt vor Hochmuth, Abfall, Uneinigkeit und vor schillernden und neuen Lehren (13, 9.). Das im Allgemeinen über eine für die innere Geschichte des apostolischen Zeitalters höchst wichtige Gruppe von Briefen. Wir wenden uns zuerst an einen, welcher um mehrere Jahre der eben besprochenen Gruppe vorangeht, doch durch den Inhalt mehrerer der eben genannten und durch den Empfänger einem davon nahe steht.

§. 21.

Der erste Brief an Timotheus ist als die Fortsetzung jener Mahnungen zu betrachten, welche Paulus an die Presbyter der ephesinischen Kirche richtete, als sie in Milet ihn am Schlusse der dritten Missionsreise zum letzten Male sahen (Apostelgesch. 20.). Dort hatte er gesagt, es würden reissende Wölfe in die Heerde einbrechen, aus dem Schoosse der Gemeinden selbst würden ehrgeizige Irrlehrer und Sektenstifter hervorgehen. Er beruft sich im Briefe darauf, er hätte den Timotheus gebeten, in Ephesus zu bleiben (1 Tim. 1, 3.); wir sehen ihn auch wirklich von Troas an in der Apostelgeschichte nicht mehr bei Paulus; im Gefängniss muss er ihn erst zu sich bescheiden (2 Tim. 4, 9.). Im Briefe wird er als

der Vorsteher und Hirt der ganzen Gemeinde behandelt, wie denn auch die alte Kirche ihn als Bischof von Ephesus kannte.[1])

Seine Amtsführung ist aber noch ganz neu, er ist noch schüchtern und allzu bescheiden; der Apostel befürchtet, er möge sich seiner Jugend wegen allzu wenig Authorität aneignen (1 Tim. 3, 1 ff. 3, 12.). Andererseits ist noch von keiner Gefangenschaft des Paulus die Rede, ja dieser hofft sogar, den geliebten Jünger recht bald wieder zu sehen (ebend. 3, 14.). Diess alles deutet darauf hin, dass der Brief am Schlusse der dritten Missionsreise (im Jahre 59) noch vor jenen Auftritten in Jerusalem geschrieben wurde, in deren Folge Paulus seine Freiheit auf vier Jahre verlor. Wahrscheinlich benützte er ein von der phönizischen Küste zurückgehendes Schiff, um dem jungen Bischofe väterliche, zeitgemässe Mahnungen zu geben. Die Hoffnung, welche er ausspricht, mit Timotheus bald wieder zusammenzukommen, steht nicht im Widerspruche mit der in Milet eröffneten traurigen Aussicht, die dort Versammelten würden ihn nicht mehr alle sehen (Apostelgesch. 20.). Aus den Briefen an die Philipper, Colosser und Philemon sehen wir jedenfalls, dass beide später wirklich bei einander sind.

§. 22.

Der Brief beginnt mit einer Warnung vor endlosen Mythen und Genealogien, d. h. entweder vor den gnostischen Construktionen der Potenzen des Himmels und der Erde, oder vor jüdischen Hagaden und Schulfragen.

Man soll alle Arten von Gebet für alle Menschen abhalten (2, 1.). Frauen sollen sich nicht in Kirchensachen mischen; der Bischof soll die rechten Personen zu kirchlichen Verrichtungen wählen (K. 3.). Nach den Offenbarungen, welche man höre, werden infernalische Irrlehren auftauchen. Charakteristik derselben (4, 1—11.). Erinnerungen über die Haltung des Bischofs bei verschiedenen amtlichen Geschäften (4, 12—16. 5, 1 ff.). Nochmalige Warnung vor den Häretikern. Der Brief schliesst mit der dringenden Bitte, das Depositum zu bewahren und die hohlen Phrasen und Redewendungen der fälschlich sogenannten Gnosis zu vermeiden. — Obwohl der Apostel mit Authorität spricht und den Timotheus sein Kind

[1]) S. Acta Sanctorum. 2. Jan. p. 566 sqq.

nennt (1, 18.), lässt er sich doch wieder zu solcher Demuth herab, dass er ein förmliches Sündenbekenntniss einflicht (1, 13 ff.).

I. Der zweite Brief an Timotheus

§. 23.

ist nach dem oben Gesagten etwa fünf Jahre später, als der erste und zwar aus Rom geschrieben.[1]) Der Apostel ist gefangen und verlassen. Er klagt bitter über diese Verlassenheit. Niemand sei ihm bei der ersten Verantwortung beigestanden (4, 16.). Er wünscht sehnlich, Timotheus möchte zu ihm kommen, und zwar bald (4, 9.), noch vor dem Winter (4, 21.).

Die Klage über das gehässige Benehmen von (klein-) asiatischen Juden, namentlich Fygellus und Hermogenes (1, 16.), stimmt mit der Nachricht überein, dass gerade klein-asiatische Juden es waren, welche den Sturm in Jerusalem gegen Paulus erregten (Apostelg. 21, 27.).

§. 24.

Doch die persönlichen Beziehungen treten hinter den wichtigen Lehren, welche der Brief enthält und die nicht bloss für Timotheus galten, ziemlich in den Hintergrund. Bei der genauern chronologischen Einreihung des Briefes ist ein Irrthum möglich; um so weniger irren wir aber, wenn wir hier die Lehre Christi vom guten Hirten auf den Bischof angewendet finden, dessen Heerde von dem Evangelium der Phantasie und der Genusssucht bedroht ist.

Ausgehend von der Versicherung, dass der Apostel stets des Jüngers eingedenk sei (1, 3 ff.), bittet er ihn, sich seiner jetzt nicht zu schämen, da er gefesselt sei (1, 8.). Gerade da werde er sich am lebhaftesten seiner Würde bewusst, als Herold und Apostel und Lehrer der Völker (1, 12.). Auch hätte die Verehrung eines Onesiphorus gegen ihn nicht abgenommen (1, 15.), obwohl andere sich abgekehrt hätten. Er möge die empfangene Lehre zuverlässigen Männern zur weitern Fortpflanzung mittheilen (2, 2 ff.), er möge die Mühe nicht scheuen.

[1]) Es ist zu beachten, dass auch in diesem Briefe Timotheus von Paulus mit „Kind" angeredet wird (1, 2. 2, 1.).

Dann skizzirt er ihm eine Katechese (2, 6 ff.) und sagt ihm, wie er im Leben und in der Lehre sich halten müsse. Er warnt ihn vor leeren Redensarten und stellt ihm abschreckende Beispiele von tiefgefallenen Lehrern vor. Er eröffnet ihm einen prophetischen Blick auf die wuchernde Saat von Irrlehren und Lastern, welche sich gegen das Evangelium erheben würden (3, 1 ff.), er möchte aber tapfer ausharren, sich weder durch Gaukeleien blenden, noch durch Leiden schrecken lassen, möchte an der empfangenen Lehre und der heiligen Schrift, die er von Jugend an kenne, festhalten und unermüdlich im Lehren sein.

Daran knüpfen sich persönliche Mittheilungen und die Bitte, der treue Jünger möge bald kommen.

K. Den Brief an die Hebräer

§. 25.

könnte man versucht sein, in die Zeit der Gefangenschaft Pauli in Cäsarea zu verlegen, wenn man eine Äusserung am Schlusse mit gewissen andern Andeutungen verbindet. Der Apostel kündet nämlich seinen hebräischen Lesern mit Bestimmtheit an, er würde sie sehen und zwar mit Timotheus, wenn dieser bald eintreffe; sie wüssten ja, dass dieser losgelassen sei.[1]) Dieser Loslassung muss eine Gefangennehmung vorausgegangen sein. Die Apostelgeschichte und die Briefe schweigen von einer solchen; aber sie geben uns Thatsachen an die Hand, welche uns über den Grund dieser Gefangennehmung zu belehren scheinen. Felix hatte zwar gestattet, dass Paulus in seiner Haft zu Cäsarea Besuche und Dienstleistungen seiner Freunde annehmen dürfe (Apostelgesch. 24, 23.), und in Folge davon konnte dieser den Timotheus zu sich bitten. Allein der Hass der Juden dauerte fort; wie sie die Verhaftung des Apostels veranlassten, so konnten sie auch seine Freunde wenigstens in's Gefängniss bringen. Paulus warnt den Timotheus, nachdem er ihn zu sich geladen hatte, er möge sich vor dem Erzarbeiter Alexander in Acht nehmen (2 Tim. 4, 15.). Wirklich finden wir den Epaphroditos, welcher die frommen Gaben der Philipper zum Apostel gebracht hatte (Phil. 2, 25.), neben

[1]) Hebr. 13, 23.

ihm im Gefängnisse (Philemon 23.).[1] So scheint auch Timotheus verhaftet und vor das Synedrium gestellt, aber freigesprochen worden zu sein.

Als die Abreise, welche er im gegenwärtigen Briefe vor Augen hat, schon bestimmt war, zögerte jedoch der bereits befreite Timotheus mit der Ankunft. Es hieng, wie sich bei einem dem Transport entgegensehenden Inkulpaten denken lässt, nicht von ihm ab, die Abreise zu verschieben, bis Timotheus eintraf, er konnte also seinen Freunden nicht unbedingt versprechen, dass er sie mit Timotheus besuchen werde, sondern nur bedingungsweise, wenn derselbe schnell eintreffe (13,23.).

Konnte er aber als zu deportirender Gefangener überhaupt irgendwem einen Besuch versprechen? Ja, an der phönizischen Küste, an einem Orte, wo er gewiss wusste, dass das Schiff halten werde, und mit der Erlaubniss des ihn bewachenden Offiziers. Beides ist uns in der Apostelgeschichte dargeboten: „Da Julius — so hiess dieser Offizier — auf freundschaftlichem Fusse mit Paulus stand, so erlaubte er ihm — in Tyrus — zu den Freunden zu gehen u. s. w.“ (27, 3.). Ist der Brief an gläubige Judenchristen an der phönizischen Küste, unmittelbar vor der Abfahrt nach Rom geschrieben, so scheint Alles klar zu werden. Diese Christen konnten von der Freisprechung des Timotheus in Jerusalem Nachricht haben, ehe dieser in Cäsarea eingetroffen war; diese lagen den damals in Palästina neuerdings sich erhebenden Verfolgungen[2]) der Christen so nahe, dass sie in der Art erschüttert sein mussten, wie die Leser des Hebräerbriefes es waren. Die anfänglichen Leiden, sogar Plünderungen ihrer Habe trugen sie geduldig, nahmen auch an der Gefangenschaft des Apostels Theil (10, 34.), aber jetzt sinkt ihr Muth.

Diese Combination scheint manche Schwierigkeit zu lösen, aber bei genauerer Erwägung lässt sie sich nicht halten. Sie ist auf die irrige, von uns nun aufgegebene Voraussetzung gegründet, dass der zweite Brief an Timotheus aus dem Gefängnisse von Cäsarea geschrieben sei, während er doch von Rom

[1]) Im Hebräerbrief selbst erscheint nicht nur Paulus als Gefangener (10, 34.), sondern auch mehrere Andere (13, 3.).

[2]) Vgl. den im nämlichen oder folgenden Jahre eingetretenen Tod des Apostels Jakobus des Jüngern.

aus gesendet wurde. Von dort aus, und zwar früher, ist auch der Hebräerbrief datirt. Der Gruss von Italien aus (13, 24.) hat schon den Alten als Fingerzeig für den Ort der Abfassung gegolten, wie mehrere Unterschriften[1]) ausdrücken. Die alexandrinische Handschrift (Cod. A.) hat am Ende die Bemerkung: „Wurde geschrieben von Rom;" die Hinweisung auf Clemens, als Mitverfasser oder Schreiber des Briefes weist ebenfalls auf Rom hin.

§. 26.

Nehmen wir den Brief an die Hebräer unabhängig von der Frage über die einzelnen Umstände bei seiner Abfassung, seinem deutlichen Inhalte nach, so wird sich Folgendes als sicher herausstellen. Er ist ein Trostschreiben[2]) an verfolgte Judenchristen, welche schon wanken: sie sind nahe daran, vom Christenthume abzufallen und zum Judenthume zurückzukehren.

In dieser Lage werden sie von einem gefangenen Manne, der den Timotheus Bruder nennt, aufgemuntert, standhaft zu bleiben. Er stellt ihnen die göttliche Würde Christi und die hohe Bedeutung seines Erlösungswerkes vor Augen, sowohl für sich allein, als im Vergleiche mit Moses und dem von ihm vermittelten Gesetze. Nicht mit allgemeinen Vergleichungen begnügt er sich, um die hohen Vorzüge der christlichen Religion vor dem Judenthume darzuthun, sondern an Allem, was am Judenthume bedeutsam ist, weist er den Sieg des Christenthumes nach. Am längsten hält er sich bei dem Priesterthume, den Opfern und der Versöhnung auf. Im alten Bunde gab es ein vorbildliches Opfer, nur eine symbolische Sühne; und sündige Menschen waren allein Priester; im neuen Bunde dagegen ist Ein Opfer, eine wahre Versöhnung und der Gottmensch wahrer Priester „Wir haben einen Hohenpriester, der zur Rechten des Thrones der Herrlichkeit im Himmel sitzt" (8, 1.).

Die Herrlichkeit Christi und seiner Religion soll die Entmuthigten aufrichten.

Nur einmal lässt er eine Drohung einfliessen: „Es ist unmöglich, Solche, welche die Erleuchtung empfangen und die

[1]) S. Tischendorf l. c.

[2]) Am Schlusse bezeichnet sich der Brief selbst als λόγος παρακλήσεως (13, 22.).

himmlische Gabe gekostet haben und des heiligen Geistes theilhaftig wurden, Solche, die Gottes gute Rede und die Mächte des Jenseits genossen haben, wenn sie abfallen, in der Busse wieder zu erneuern" (6, 4—9.).

Der Verfasser benimmt sich wie ein Feldherr, der mit seinen Soldaten über ein Meer gefahren ist und hinter ihnen die Flotte zerstört zeigt; einen Augenblick mahnt er, die einfache Rückkehr sei unmöglich, doch lieber wendet er sich nach der Zukunft, nach den Eroberungen, welche vor ihnen stehen.

Die ausserordentlichen Geistesgaben sind bereits ein Unterpfand der untrüglichen Gewissheit.

Doch bleiben sie nicht immer, nicht Allen; das aber, was wesentlich Allen die Gewissheit der ewigen Verheissungen verbürgt, ist der Glaube, „das ist die wesentliche Grundlage der zu hoffenden Dinge" (11, 1.). In ihm haben Alle gesiegt, welche je in der Vergangenheit vor Gott gross geworden sind (K. 11.). „Und so wollen denn auch wir, denen eine solche Wolke von Zeugen vor Augen sich stellt, ... mit Geduld um den uns ausgesetzten Kampfpreis laufen, hinschauend auf den Fürsten und Vollender unsers Glaubens" (12, 1 ff.).

Doch wir wollen jeden Leser selbst sich sättigen lassen an der begeisterten Gewissheit ewiger und zeitlicher[1]) Belohnung, womit der Verfasser die Schwergeprüften und Entmuthigten stärkt.

Bemerkenswerth ist noch, dass er Friedensliebe und Sittenreinheit empfiehlt (12, 14.), letztere mit dem Beifügen, ohne sie würde Niemand den Herrn sehen.

§. 27.

Der Brief an die Hebräer hat das Schicksal gehabt, eine Zeit lang theils ignorirt, theils verkannt zu werden. Die griechische Kirche im vierten Jahrhundert rechnete ihn allerdings zu den canonischen Theilen des neuen Testamentes, wie aus Eusebius[2]) erhellt, welcher sich zugleich auf das Zeugniss

[1]) Schon jetzt haben sie das Bewusstsein, Mitgenossen der Glaubenskämpfer (10, 34.) und Miterben des durch Leiden verklärten Heilandes selbst (12, 2.) und der triumphirenden Kirche zu sein (12, 21 ff.).

[2]) H. E. III. 23.

des frühern Alterthums stützt. Aber zur nämlichen Zeit ward er in der abendländischen Kirche bezweifelt.

Hier im Abendlande hieng die Zurücksetzung dieses Schreibens zunächst mit dem Missbrauche zusammen, welchen eine rigoristische Sekte von der Stelle (Hebr. 6, 4. 5 ff.) machte, worin der Apostel vor dem Abfalle abschreckt, mit der Drohung, es gebe für diese Sünde keine Busse mehr. Schon Irenäus scheint aus diesem Grunde die Citation des Hebräerbriefes vermieden zu haben. Der römische Priester Cajus, der nach Eusebius unter dem Papste Zephyrinus (202—219) lebte, verweigerte diesem Briefe ebenfalls die Anerkennung, wie denn derselbe zu Rom von Einigen nicht für paulinisch gehalten werde.[1]) In einem von Muratori edirten Fragmente erklärt ein ungenannter römischer Kirchenschriftsteller derselben Zeit ihn für ein gnostisches Produkt aus der Schule Marcions, wenn anders der Brief ad Alexandrinos identisch mit dem Hebräerbrief ist. Mit den rigoristischen Sekten der Montanisten und Novatianer erlosch aber der Widerstand des Abendlandes; der bloss dogmatische Grund der Verwerfung war um so unzureichender, weil dem montanistischen Missbrauch durch rechte Erklärung auszuweichen leicht war. Andererseits sprach das Ansehen des Morgenlandes zu allgemein für seine Annahme, als dass man länger die Anerkennung hätte verweigern dürfen.[2])

Doch gerade die ältesten Zeugen für die Ächtheit des Briefes sprachsn sich zweifelhaft über die Frage aus, ob er unmittelbar vom Apostel herrühre, oder mittelbar, und in letzterem Falle, wem die Vermittelung zuzuschreiben sei und in welcher Art? Clemens Alexandr. meint, Paulus habe den Brief hebräisch verfasst, Lukas aber für die Hellenen übersetzt.[3]) Origenes meint, Clemens von Rom habe sich das Verdienst erworben, die Gedanken des Apostels griechisch zu dolmetschen. Tertullian nimmt Barnabas als Verfasser an, jedoch so, dass

[1]) *Ἐπεὶ καὶ εἰς δεῦρο παρὰ Ῥωμαίων τισὶν οὐ νομίζεται τοῦ Ἀποστόλου τυγχάνειν.* H. E. VI. 21.

[2]) Für paulinisch erklärten den Brief die griechischen Väter durchaus: *Οὐ γὰρ εἰκῇ οἱ ἀρχαῖοι ἄνδρες ὡς Παύλου αὐτὴν παραδεδώκασι.* Origenes bei Eusebius H. E. VI. 25. Hieronymus sagt, ad Dardan.: Von allen frühern Kirchenschriftstellern griechischer Zunge sei dieser Brief als paulinisch anerkannt.

[3]) Bei Eusebius H. E. VI. 14.

dieser nur den Wiederhall der Worte des Apostels gegeben hätte.[1]) Wäre der Brief aus Cäsarea geschrieben, so möchte diese Ansicht am meisten für sich haben; anders verhält es sich, wenn der Brief aus Rom stammt.

L. Der Brief des heiligen Jakobus

§. 28.

ist vor dem Jahre 63 geschrieben, da in dieses der Tod des Apostels Jakobus des Jüngern fällt. Vor 59 möchte er aus dem Grunde nicht zu setzen sein, weil damals jene antinomistische Richtung, welche er bekämpft, kaum so stark gewesen sein kann, wie er voraussetzt. Paulus spricht in Milet hievon als von einer zukünftigen Sache; wie er Palästina sich nähert (59), so findet er allerdings schon eine Verwirklichung der dort geäusserten Besorgnisse, aber nicht so stark, wie im Briefe Jakobi angenommen wird. Auch nimmt Jakobus auf den Römerbrief Rücksicht.

§. 29.

Der Brief ist an die ausserhalb Palästina lebenden gläubigen Israeliten insgesammt geschrieben.[2]) Es liegt die Vermuthung nahe, dass er zunächst an einen bestimmten Ort adressirt war, oder vielmehr ist seine Veröffentlichung kaum auf eine andere Weise denkbar.

Da nun in der Nähe von Palästina, vorzüglich in Antiochien, der Sage nach Überreste der zehn Stämme ansässig waren, — von den übrigen zweien waren an allen spätern Judencolonien Abkömmlinge, — so bietet sich am natürlichsten diese Stadt als derjenige Ort dar, an welchen das Schreiben zunächst gerichtet war. Dass die Judenchristen in Antiochia geneigt waren, von Jakobus zu lernen, sehen wir schon aus dem einflussreichen Missbrauch, welcher dort von seinem Namen gemacht wurde.[3])

[1]) De pudic. c. 20. Ab apostolis didicit, et cum apostolis docuit. Aus innern Gründen kann die Frage, ob der Hebräerbrief ursprünglich hebräisch oder griechisch war, nicht entschieden werden. Die LXX konnten auch vom Übersetzer benützt werden.

[2]) *Ταῖς δώδεκα φυλαῖς ταῖς ἐν τῇ διασπορᾷ* (1, 1.).

[3]) Gal. 2, 12.

§. 30.

Jedenfalls geht Jakobus von der Thatsache aus, dass solche Christen, welche aus dem Judenthume sich bekehrt haben, schwere Prüfungen erleiden. Wem kann diess auffallen, wenn er an das Benehmen der jüdischen Zeloten gegen Paulus in verschiedenen Orten Kleinasiens und Macedoniens und endlich an die letzten Verfolgungen desselben in Jerusalem denkt?

Dann wendet er sich an die herrschend gewordene Begierde, weise zu sein. Er zeigt die Quelle der höchsten Weisheit in Gott (1, 5.); ein Mittel dazu sei das Gebet, aus vollkommenem Glauben. Er warnt vor der Vorstellung, als wenn von Gott Böses ausgehe.

Leeres Theoretisiren tadelt er (1, 22.), die entscheidende Probe der wahren Theorie zeige sich in der praktischen Nächstenliebe (2, 1 ff.). Der Glaube ohne Werke sei todt.

Überhaupt sei es ein Fehler der Zeit, zu viel Gewicht auf Worte und Gedanken zu legen; Jeder wolle ein Lehrer sein (3, 1 ff.).

Disputirsucht und sophistische Rechthaberei sei ein Zeichen ungöttlichen Wissens; das wahre Wissen sei ruhig, aufrichtig, billig und keusch (3, 17.).

Die Grundquelle der Spaltungen sei die Genusssucht, welche eben so mächtig wirke, wenn sie unerfüllt bleibe, wie wenn sie sich sättige (4, 1 ff.). Er schildert das Vergängliche des sinnlichen Genusses und weist die fromm Enthaltsamen auf die bevorstehende Wiederkunft Christi hin (5, 7.).

Also Geduld in Leiden, welche die Zeit bringt! Als Milderungsmittel jener Leiden, welche die Natur des Menschen mit sich bringt, räth er in drohender Gefahr die heilige Ölung durch die Presbyter an (5, 14 ff.). Endlich schliesst er mit einer Aufforderung zur Beicht, falls Jemand Fehler auf sich habe, empfiehlt das Gebet und setzt den grössten Preis auf die Bekehrung eines Irrgläubigen: „Brüder, wenn Jemand Einen von euch, der von der Wahrheit abgewichen ist, zurückbringt, so wisse er — dass er eine Seele vom Tode rettet und eine Menge von Sünden bedeckt“ (5, 20.). Das sind die letzten Worte des allverehrten Bischofs von Jerusalem, vielleicht ganz kurz vor seinem Tode niedergeschrieben.

§. 31.

Es lässt sich kaum bezweifeln, dass Jakobus auf Briefe Pauli, namentlich auf den an die Römer und Galater, Rücksicht nimmt.[1]) Sicher tritt er einer missbräuchlichen Anwendung der paulinischen Rechtfertigungslehre entgegen. Paulus hat ja selbst sich wiederholt veranlasst gesehen, zum Voraus gegen eine der Zügellosigkeit günstige Auffassung seiner Lehre von der christlichen Freiheit zu protestiren;[2]) Petrus sagt ausdrücklich, dass dunkle Stellen der paulinischen Briefe von den Aposteln der falschen Freiheit verdreht und zu ihren schnöden Zwecken angewendet werden;[3]) endlich sehen wir den Jakobus bei den Klagen der Judenchristen nach der letzten Missionsreise des Paulus als Schiedsrichter und Vermittler handeln.[4]) Jakobus spricht ganz im Sinne Pauli gegen Jene, die denselben verdrehen und falsch deuten.

§. 32.

Gleichwohl war der Brief Jakobi eine Zeit lang da und dort nicht mit der entschiedenen Authorität geltend, wie andere; Origenes erwähnt ihn mit einem zweifelnden Beisatze,[5]) und Eusebius rechnet ihn unter die bezweifelten Theile der Schrift. Übrigens spielt schon Clemens von Rom und Irenäus auf ihn an; Clemens von Alexandrien commentirte ihn.[6]) Der Grund des eine Zeit lang herrschenden Bedenkens einiger Kirchen mag ein doppelter gewesen sein. Erstens mochte es auf den ersten Blick scheinen, als wenn Jakobus wirklich dem grossen Weltapostel selbst und nicht seinen Verdrehern widerspreche; dann mag seine Bestimmung an **Judenchristen** seiner Ver-

[1]) Es werden in der Frage über die Bedeutung des Glaubens und der Werke zum Theil die von Paulus benützten Beispiele gebraucht, um das gerade Gegentheil darzuthun.

[2]) Röm. 6, 1 u. s. w. Gal. 5, 13.

[3]) 2 Petr. 3, 15 f.

[4]) Apostelgesch. 21, 18.

[5]) Comment. in Joann. T. XIX. *Ἐὰν γὰρ λέγηται μὲν πίστις, χωρὶς δὲ ἔργων τυγχάνῃ νεκρά ἐστιν ἡ τοιαύτη, ὡς ἐν τῇ φερομένῃ Ἰακώβου ἐπιστολῇ ἀνέγνωμεν.*

[6]) Euseb. H. E. VI. 14. Cassiodor. institut. div. lit. c. 8.

breitung in den griechisch gebildeten Gemeinden Hindernisse entgegengesetzt haben. Es mag noch der Umstand hinzukommen, dass sich Jakobus eines Dolmetschers bediente, so dass der Brief mehr die Gedanken, als Worte des Apostels enthielte.[1])

M. Der erste Brief Petri

§. 33.

ist unter ähnlichen Umständen geschrieben, wie der des Jakobus. Petrus wendet sich hier an die (Juden-) Christen in Pontus, Galatien, Cappadocien, (Klein-) Asien und Bithynien (1, 1.), um sie zu mahnen, sie möchten den Gefahren des Zeitgeistes einen weisen und festen Widerstand entgegensetzen.

Wie kam dieser Apostel dazu, gerade jenen Gemeinden zu schreiben? Darauf giebt uns eine alte Nachricht, welche Origenes[2]) verbürgt, eine bestimmte Antwort: Petrus hat in jenen Gegenden das Evangelium verkündet; wie er später in Rom neben Paulus wirkte und starb, so ergänzte er in Kleinasien dessen Wirksamkeit.

Wo und wann ist aber der Brief geschrieben? Die erste Frage scheint kurz und bestimmt durch die Art entschieden zu sein, wie Papias eine Stelle im Schlusse unsers Briefes deutet. Dort sagt nämlich Petrus: Es grüsst euch die in Babylon miterlesene (Kirche) (5, 13.). Dieses Babylon deutet Papias von Rom.[3])

Hätten wir in dieser Deutung die Angabe einer Thatsache vor uns, so müsste natürlich jedes Bedenken dagegen zum Voraus fallen; allein es scheint nur als persönliche Anschauung des Papias, die überdiess nur gelegentlich ausgesprochen wird, gelten zu sollen. Unter dieser Voraussetzung wagen wir es die entgegenstehenden Gründe hervorzuheben und unsere Meinung zu äussern. Es bleibt immerhin eine fast unglaubliche

[1]) S. Hieron. de viris ill. c. 2. Jacobus unam tantum scripsit epistolam, quae de septem catholicis est, quae et ipsa ab alio quodam sub nomine ejus edita asseritur, licet paulatim tempore procedente obtinuerit auctoritatem.

[2]) Bei Euseb. H. E. III. c. 1.

[3]) Bei Euseb. l. II. c. 15. ed. Vales.

Sache, dass in einem höchst einfachen, nüchternen und zur Nüchternheit mahnenden Briefe im Datum eine Allegorie angebracht wäre und überdiess eine solche, die bisher nicht einmal von den belesensten Gelehrten durch eine Analogie bestätigt werden konnte.

Allerdings, seitdem die Apokalypse unter dem Bilde Babylons Rom zu schildern schien und seitdem Rom durch den Martertod Petri als Mittelpunkt der apostolischen Kirche vor den Augen der christlichen Welt geheiligt war, andererseits die Judenkirche des Morgenlandes immer mehr sich aus dem Gesichtskreise verlor, — was bereits im zweiten Jahrhunderte geschah — konnte man auf den Gedanken kommen, es möge wohl das im ersten Briefe Petri genannte Babylon Rom sein, so sehr sich auch der Zusammenhang und Sprachgebrauch dagegen sträubte.

Wir haben aber zu einer so gezwungenen Erklärung keinen Grund, da die ganz buchstäbliche vollkommen mit den theils in der Bibel, theils in der verbürgten Tradition der alten Kirche enthaltenen Nachrichten von dem Leben und Wirken des heiligen Petrus übereinstimmt. Nirgends sagt zwar eine Tradition, dass Petrus in Babylon gewesen sei, selbst die syrischen Kirchen, obwohl sonst mit wetteiferndem Stolze Alles festhaltend, was sie um einen ehrenvollen Zusammenhang mit den Aposteln reicher machen kann, rühmen sich nirgends, dass der Fürst der Apostel in Babylon gewesen sei.

Aber in Antiochia war er. Diess sagt uns der Galaterbrief,[1]) diess sagen die ältesten Zeugen über die Thaten der Apostel, diess verbürgt uns das Fest der antiochenischen Stuhlfeier Petri, welches die Kirche alljährlich begeht.[2]) Diese Thatsache steht fest.

Ebenso eine zweite, dass Judas Thaddäus, der Apostel Mesopotamiens, oder nach biblischem und später jüdischem Sprachgebrauche, Babylons ist,[3]) dessen Kirchen seit der ältesten Zeit dem antiochenischen Patriarchen untergeben waren.

[1]) Diesem nach müsste er c. 53 hingekommen sein, womit nicht geläugnet, dass er auch früher dort gewesen sei. S. Baronius ad Martyrol. 22. Febr.

[2]) Am 22. Februar. Dagegen am 18. Januar wird die Cathedra S. Petri Romae gehalten.

[3]) Asseman. B. Or. I, u. III. 1.

Ferner sehen wir aus der Vergleichung des Briefes Judä mit dem zweiten des Petrus, dass zwischen beiden Aposteln eine genaue Berührung Statt fand. Hätten wir aber dieses augenscheinliche Zeugniss ihres Wechselverkehres nicht, so würde es von selbst ungemein nahe liegen, dass ein in Antiochien wirkender Apostel von den Kirchen im benachbarten Euphratlande Notiz nimmt und von ihnen Nachrichten erhält.

Demnach ist in unserer Frage Alles klar, wenn wir annehmen, Petrus habe den ersten Brief in Antiochia geschrieben, und ihm von der Schwesterkirche[1]) in Babylon einen Gruss beigefügt. Ist Petrus in Antiochia, so liegt es ihm auch nahe, jenen Gemeinden zu schreiben, welche am leichtesten von dieser Stadt aus besucht wurden.

Schwerer ist es, die Zeit der Abfassung zu bestimmen. Der Ton, welcher in dem Briefe über die Richtung des Zeitgeistes angestimmt wird, klingt mit jenem im Briefe Jakobi so zusammen, dass wir kaum fehlen, wenn wir ihn ungefähr in dieselbe Zeit verlegen (c. 62 oder 63). Wir haben angenommen, der Brief Jakobi sei zunächst nach Antiochia adressirt gewesen; vielleicht hat er auf die Entstehung des ersten petrinischen Einfluss gehabt.

§. 34.

Der Apostel erweckt vor Allem das Gefühl der Dankbarkeit und Freude über die grosse Gnade, welche seinen Lesern durch das Christenthum zu Theil geworden sei (1, 1—12.). Solche himmlische Bevorzugung fordert auch ein ernstliches Bemühen, sich Gottes würdig zu bewahren (1, 13 ff.). Die Erfahrung über den Gnadenreichthum Christi muss sie aufrecht erhalten, sie sind ein priesterliches, königliches Volk etc. (2, 1—10.). Fort also mit dem Schmutze sinnlicher Lüste!

Die Christen sind frei, aber nicht in dem Sinne, dass sie keine Obrigkeit über sich dulden und sich dem Sittengesetze nicht unterwerfen sollten (2, 12 ff.). Folgen mehrere einzelne Ermahnungen.

Die Christen sollen stets bereit sein, über ihre Hoffnung Rechenschaft zu geben, immer ein gutes Gewissen zu bewahren (3, 15 ff.).

[1]) Es ist zu beachten, dass Petrus sagt: Ἀσπάζεται ὑμᾶς ἡ ἐν Βαβυλῶνι συνεκλεκτή (5, 13.).

Genug Zeit sei im Dienste der Lüste zugebracht, sie möchten nach Gottes Willen im Geiste leben (4, 1 ff. 6.). Alles neige sich zum Ende (4, 7.). Besonders fordert er zur geduldigen Ertragung der Leiden um Christi willen auf.

Schon sei es Zeit, dass das Gericht vom Hause Gottes ausgehe (4, 17.).

Darauf Mahnungen an die Priester (Bischöfe) (5, 1.), warnende Worte über die Nothwendigkeit steter Wachsamkeit.

N. Der Brief des Judas

§. 35.

bietet an und für sich geringe Anhaltspunkte dar, um die Zeit seiner Entstehung zu bestimmen. Er enthält eine dringende Warnung vor Irrlehrern, welche unter dem Scheine religiöser Aufklärung die ausschweifendste Genusssucht begünstigen und ihr selber huldigen, dabei unstät sind und Gott entfremdet.

Er mahnt seine Leser, sie möchten der Worte eingedenk sein, welche ihnen schon früher von den Aposteln unsers Herrn Jesu Christi gesagt worden wären (17.). Wir kennen nur Eine Gemeinde, welche Gelegenheit hatte, die Lehre der Apostel insgesammt zu geniessen, nämlich die von Jerusalem, deren hochverehrter Bischof Jakobus bis 63 n. Chr. lebte, wie früher bemerkt.

Wenn daher Judas, welcher in seiner weiten Entfernung in Babylonien der palästinensischen Kirche aus dem Gesichte gekommen sein muss, in Jerusalem Eingang finden wollte, konnte er sich nächst dem allgemeinen Merkmal: „Christi Diener," nicht vortheilhafter charakterisiren, als durch: „Bruder des Jakobus."

Vielleicht kam der Brief nach Jerusalem, als Jakobus bereits hingerichtet war und ist dann der Gemeinde in Antiochia mitgetheilt worden.

Sicher ist, dass dem

O. zweiten Briefe Petri

§. 36.

fast der ganze Brief des Judas einverleibt ist. Jeder Leser kann sich in wenigen Minuten davon überzeugen, wenn er das

zweite und einen Theil des dritten Kapitels vom zweiten Briefe Petri mit dem Schreiben des Judas zusammenhält: der nämliche Inhalt beiderseits, grössentheils dieselben Beispiele der heiligen Schrift, die gleichen Wendungen und häufig buchstäblich die nämlichen Wörter und Phrasen. Auf welcher Seite ist nun die Originalität?

Diejenigen, welche den zweiten Brief Petri für ächt ansehen, finden es mitunter undenkbar, dass der Fürst der Apostel den Aufsatz eines andern förmlich copiere und sind darum von vornherein geneigt, dem Judas die Benützung des petrinischen Briefes zuzuschreiben.

Allein es ist nicht zu übersehen, dass der Brief Petri ausser den mit Judas übereinstimmenden Stellen noch Belehrungen und Mahnungen enthält, welche des Fürsten der Apostel vollkommen würdig sind, wenn anders einmal der sicher nicht unfehlbare Maassstab apostolischer Würde in diesen Fragen angewendet werden darf.

Er mahnt seine Leser noch ausdrücklicher. als im ersten Briefe, an die hohe Auszeichnung, welche ihnen durch das Christenthum zu Theil geworden sei; sie seien Theilhaber der göttlichen Natur (1, 4.). Aber sie müssten ihre Berufung auch durch tadelloses Leben sicher zu machen bemüht sein (1, 10.).

Dazu wolle er durch ununterbrochene[1]) Mahnungen beitragen. Seine Auflösung sei nahe,[2]) er wolle ihnen noch wichtige Lehren geben. Wenn er ihnen Christi Macht und Wiederkunft verkündet habe, so stütze er sich als Augen- und Ohrenzeuge auf die himmlische Bestätigung bei der Verklärung Christi (1, 16 ff.) und auf prophetische Verheissungen. Freilich dürfen die Propheten nicht willkührlich erklärt werden. Es gebe falsche Propheten und Irrlehrer (folgt die im Briefe Judä enthaltene Schilderung K. 2.). Er müsse sie im Hinblick auf solche Verführer an die Worte der Propheten und Apostel anweisen (3, 1 ff.). Den apostolischen Ankündigungen eines Weltgerichtes würde man zwar widersprechen, aber es werde dennoch die grosse Katastrophe kommen (3, 4 ff.).

Davon nimmt er neuerdings Anlass, sie zu unermüdlicher Wachsamkeit in der Reinbewahrung des Gewissens zu mahnen.

[1]) *ἀεὶ* (1, 12.).

[2]) 1, 14.

Dem Schlusse webt er eine Warnung vor Missbrauch der heiligen Schrift und der Briefe Pauli ein (2 Petr. 3, 15 ff.).

§. 37.

Wer sich als Zeugen der Verklärung Christi und als Schiedsrichter über dunkle Stellen der Briefe Pauli hinstellt, hat sich so gezeigt, dass man an dem ersten Apostel keine höhere Authorität zu sehen verlangen kann.

Wenn derselbe über falsche Propheten und Irrlehrer selbst urtheilt, so thut er nichts, als was ebenfalls dem Apostelfürsten wohl anstand; wenn er dagegen die Beschreibung des Treibens der ältesten Ketzer von einem andern Apostel entlehnt, so handelt er im vollen Gebrauche seiner Würde einerseits, wie er andererseits den Genossen im apostolischen Amte ehrt. Dass jedoch Petrus bei der Benützung des Briefes Judä selbstständig verfuhr, zeigt sich in der Weglassung von ein Paar Notizen dieses Briefes, welche ihm den Stempel der Hinneigung zu apokryphen Wundersagen aufdrücken. Judas citirt das Buch Henoch, Petrus übergeht dieses Citat: Judas beruft sich auf einen in der heiligen Schrift nicht erwähnten und ohne Zweifel der essenischen Angelologie entnommenen Streit des Satans mit dem Engel Michael, wobei letzterer dem ersten nicht geflucht habe; Petrus begnügt sich, im Allgemeinen zu sagen, dass die Engel kein Gericht des Fluches gegenseitig, oder über Menschen[1]) verhängen. In diesem Unterschiede der beiderseitigen Darstellung der Irrlehrer liegt ein wichtiger Charakter der von Petrus vertretenen römischen Kirche ausgedrückt. Ohne zu läugnen, dass in manchen von dem christlichen Oriente gehegten apokryphen Werken einzelnes Schöne und Gute sich finde — und welcher Gläubige möchte es wagen, die von Judas citirten Stellen für irrig zu halten? — hat doch die römische Kirche sich davon abgewendet und wiederholt ein strenges Gericht darüber gehalten, z. B. durch den Papst Gelasius,[2]) Leo[3]) den Grossen und Andere.

[1]) *Κατ' αὐτῶν* (2 Petr. 2, 11.).

[2]) S. über das decretum Gelasii, das einige Stimmen dem Damasus, oder Hormisdas zuschreiben, Mabillon, It. Ital. p. I. p. III.

[3]) Epist. XCIII. ad Turibium.

Die ältesten Kirchenväter kennen diesen Brief und citiren ihn; bereits bei Clemens Rom. kommen Anspielungen auf denselben und Reminiscenzen aus ihm vor;[1]) Origenes setzt die Anerkennung von zwei Briefen Petri als unbestritten voraus und citirt den zweiten.[2]) Doch ist nicht zu läugnen, dass zur Zeit des Eusebius wenigstens im Morgenlande einiges Schwanken über die Ächtheit des zweiten Briefes herrschte; ja Eusebius bezweifelt es sogar, ob Origenes denselben wirklich als kanonisch betrachtet habe.[3]) Doch entschied sich die Kirche bald dafür, ohne alles Bedenken ihn anzunehmen, zumal, da die gegen ihn gehegten Zweifel nach der Ansicht des heiligen Hieronymus nur aus der Verschiedenheit des Styles hervorgegangen waren.

Würde uns dieser Brief vorenthalten sein, so wären wir eines wichtigen Mittels beraubt, um uns die geistigen Gegensätze deutlich vorzustellen, welche der Verbreitung des Christenthums gegen das Ende der unmittelbaren Apostelwirksamkeit hemmend und drohend in den Weg traten.

Freilich würde es uns gleichwohl nicht an Zeugnissen fehlen; schon die unmittelbar zu nennenden paulinischen Briefe geben uns viele Aufklärung über jene Gegensätze.

P. Q. R. S. Die vier Briefe Pauli an die Ephesier, Philipper, Colosser und an den Philemon

§. 38.

gehören, wie schon oben bemerkt wurde, der Zeit und den Umständen nach zusammen; sie sind von Paulus geschrieben, da er gefangen und Timotheus bei ihm war.[4]) Hinsichtlich der Frage, in welcher Gefangenschaft diese Briefe geschrieben

[1]) S. Clementis ep. ad Cor. c. 7. p. 14. ed. Reithmayr u. c. 11. p. 20. ed. Reithm.

[2]) Petrus enim duabus epistolarum suarum personat tubis. Homil. 7. in Jos. opp. 2. p. 412.

[3]) H. E. VI. c. 14. u. c. 25.

[4]) Im Briefe an die Ephesier ist Timotheus nicht neben Paulus im Anfangsgrusse gesetzt; aber derselbe Tychikus, welcher den Colossern Nachrichten von Paulus bringen muss, da er von ihm zu denselben geschickt wird (Coloss. 4, 7.), erhält denselben Auftrag für die Leser des Ephesierbriefes (6, 21.). Zeit und Umstände sind also dieselben.

wurden, schliessen wir uns der gewöhnlichen Meinung an, wonach es die römische war.[1])

§. 39.

Im Briefe an die Philipper dankt der Apostel diesen treuen Christen Macedoniens für die Gabe, womit sie seine Haft erleichtert hätten (1, 3 ff.), und theilt ihnen mit, dass gerade seine Gefangenschaft zur Förderung des Evangeliums ausschlage; denn mehrere Brüder verkündeten dasselbe gerade während er gefangen sei, doppelt eifrig. Allerdings seien die Beweggründe dabei nicht immer lauter (1, 15.), aber wenn eben nur Christus gepredigt werde. Ihm wäre es das liebste, bald aus dieser Welt erlöst zu werden; aber den Zöglingen seiner apostolischen Thätigkeit zu lieb wolle er auch gerne noch bleiben (1, 24.). Dass er sie noch sehen werde, giebt er zwar zu erwarten, aber ziemlich zweifelhaft, auf jeden Fall möchten sie ihr Heil getreu wirken (1, 26. vgl. 2, 12.). Die Leiden sollten ihnen nichts rauben können, sie möchten auf ihn schauen (1, 30.) und besonders den Geist des Hochmuthes und der Uneinigkeit fliehen; die Demuth, der Gehorsam und die Selbstverläugnung Christi möge ihnen vorleuchten (2, 1 ff.).

Er hofft, sie würden seine Bemühungen um ihr Seelenheil nicht zu Schanden machen (2, 16.). Den Timotheus hoffe er bald zu ihnen senden zu können, Epaphroditus komme nach einer schweren Krankheit zu ihnen zurück.

Er warnt sie vor sinnlichen, bösartigen Menschen, besonders aus dem Judenvolke (3, 1 ff.), und fügt bei, nach jüdischem Maassstabe gemessen dürfte auch er sich gross dünken. Er klagt über Feinde des Kreuzes Christi (3, 18.). Dann noch Grüsse und persönliche Mahnungen und Erinnerungen an Dienstesleistungen, die der Apostel früher von den Philippern empfangen habe (s. Apostelgesch. 16, 12.).

§. 40.

Der Brief an die Colosser unterscheidet sich von dem vorigen dadurch, dass Paulus sich hier an eine Gemeinde wendet, die er nicht unmittelbar gestiftet zu haben scheint. Es ist zwar im Allgemeinen davon die Rede, dass Paulus nach Phrygien

[1]) Vgl. Reithmayr, Einl. S. 603.

kam, wo Colossä lag, aber nirgends wird erwähnt, dass er gerade in diese Stadt gekommen sei,[1]) wenn nicht die Nachricht, er habe beim Beginne der dritten Reise die Jünger in Phrygien bestärkt, darauf hinweist, er habe früher dort Jünger gewonnen. Der Brief selbst scheint es indess auszusprechen, dass der Apostel die christliche Gemeinde daselbst nur mittelbar kenne; denn er sagt, er habe mit Freuden von ihrem Glauben gehört (1, 4.), und wenn er sich rühmt, auch um ihretwillen zu leiden (1, 24.), so fügt er bei, diess gelte auch solchen, die sein Angesicht dem Leibe nach nicht gesehen hätten (2, 1.).

§. 41.

Ausgezeichnet ist dieser Brief durch seltene Bezeichnungen des Umfanges der Macht Christi und seiner Würde: „Er ist das Bild des unsichtbaren Gottes, der Erstgeborne der ganzen Schöpfung, in ihm ward Alles geschaffen, was im Himmel ist und auf Erden, das Sichtbare und Unsichtbare, seien es Thronen, oder Herrschaften, Fürstenmächte oder Gewalten“ u. s. w. (1, 15 f.). Er spricht von einem Reichthum der geheimnissvollen Glorie Christi (1, 27.), in ihm wohne die Fülle der Gottheit körperlich (2, 9.). Es scheint, der Apostel hebt die Würde Christi und das Dogma der Menschwerdung des Sohnes Gottes darum so stark hervor, weil jüdische Gnostiker die Kluft zwischen Gott und dem Menschen durch eine ausgebildete Angelologie und theosophische Construktionen auszufüllen suchten. Wenigstens warnt er dringend vor der Philosophie und nichtigem Truge, sowie vor menschlicher Überlieferung (2, 8.) und Menschensatzungen (2, 22.).

Ausser den schönen sittlichen Ermahnungen, welche dieser Brief enthält, ist besonders der Auftrag zu beachten, es möchte der gegenwärtige Brief an die Kirche zu Laodicea hinübergeschickt werden, wenn er in Colossä vorgelesen wäre, dafür möchten sie jenen, welcher aus Laodicea komme, auch in Colossä vorlesen (4, 16.).

Dieser Auftrag hat schon längst die Frage veranlasst, wo

[1]) Auf der zweiten Missionsreise: *διελθόντες δὲ τὴν Φρυγίαν καὶ τὴν Γαλατικὴν χώραν.* Apostelgesch. 16, 6. Bei der dritten Missionsreise: *ἐξῆλθε διερχόμενος καθεξῆς τὴν Γαλατικὴν χώραν καὶ Φρυγίαν* (18, 23.).

dieser Brief an die Laodicener hingekommen sei. Viele nehmen an, derselbe sei verloren gegangen,[1]) wie der erste an die Korinther, andere aber, er sei uns erhalten im

§. 42.

Briefe an die Ephesier. Die letztere Meinung scheint die richtige, falls man die Sache nicht so verstehen will, als wenn der Ephesierbrief speziell an die Laodicener addressirt wäre. Was wir beweisen können, ist nur diess, dass der sogenannte Ephesierbrief an mehrere Kirchen bestimmt war. Sehen wir nämlich diesen Brief näher an, so wird man sogleich von vornherein zu der Annahme geneigt, er sei nicht in der Art an die Ephesier addressirt, wie die Briefe an die Thessalonicenser, Korinther, Galater, Philipper, an die betreffenden Gemeinden gerichtet sind. Während in allen paulinischen Briefen an solche Gemeinden, die er gegründet, oder in welchen er gewirkt hat, persönliche Beziehungen vorkommen, fehlen sie hier ganz. Nicht nur die Grüsse an bestimmte Personen, sondern auch jede Anspielung auf örtliche Verhältnisse vermisst man.

Merkwürdig ist, dass die Überschrift: „in Ephesus“ in den ältesten Handschriften gefehlt zu haben scheint. Gegenwärtig heisst dieselbe: „Paulus, Apostel Jesu Christi nach dem Willen Gottes, den Heiligen, welche sind in Ephesus“ (1, 1.). Der heilige Basilius hatte Ausgaben vor sich, in welchen es bloss hiess: „Den Heiligen, welche sind.“ Er baut sogar einen dogmatischen Beweis auf die Thatsache, dass die Worte: „In Ephesus“ nicht dort standen; wenn von den Heiligen schlechtweg gesagt werde, „sie seien,“ so gebühre solches um so mehr dem Sohne Gottes.[2])

Ganz so Hieronymus im Commentare zum Ephesierbriefe.

Diess spricht stark genug für die Bestimmung des Briefes, in mehreren Kirchen nach und nach gelesen zu werden. Ein solches encyklisches Schreiben nun scheint auch jenes zu sein, welches die Colosser in ihrer Kirche lesen sollen; denn Paulus sagt nicht, sie möchten den Brief an die Laodicener, sondern

[1]) S. Fabric. Cod. pseudoepigr. N. T. t. II. p. 853—880. Der S. 873 angeführte Brief ist ein Cento aus verschiedenen paulinischen Stellen, mit einigen neuen Wendungen geziert.

[2]) S. St. Basilii opera, ed. Garnier. T. I. p. 254.

den aus Laodicea kommenden vorlesen. Vermöge dieser Ausdrucksweise müssen wir vermuthen, derselbe sei bereits vor Laodicea an einem andern Ort gelesen worden.

Die Beharrlichkeit, mit der die Kirche überall unsern Brief als an die Ephesier datirt auffasst,[1]) ist sicher auf historischen Grund gestützt; Ephesus scheint unter jenen Kirchen die vorzüglichste gewesen zu sein, in welcher derselbe sollte gelesen werden. Aber eben weil es ein Rundschreiben war, fanden die Ephesier darin nichts, was sie ausschliesslich angieng und woran wir diese ausschliessliche Bestimmung zu erkennen vermöchten.

Da sie wahrscheinlich die erste Gemeinde waren, welche das Schreiben erhielt, die Laodicener die zweite und die Colosser die dritte, so ist die Überschrift: „An die Ephesier" passender, als die von Marcion[2]) vorgeschlagene: An die Laodicener.[3])

§. 43.

Der Brief beginnt mit einer schönen Darstellung der unvergleichlichen Gnaden, die das Christenthum gebracht habe: Verzeihung der Sünden, Berufung zum ewigen Leben nach dem Vorbilde Christi, der in Allem das Haupt sei (K. 1.). Ein Rückblick auf das, was die Angeredeten einst gewesen seien, soll ihnen den Werth der Erlösung noch fühlbarer darstellen; er lehrt sie einerseits die Abgründe der Sünde, andererseits die Höhe der Berufung zur Mitherrschaft und Mitverherrlichung mit Christus zur Rechten des Vaters messen (2, 1—10 ff.).

[1]) Schon zu Tertullians Zeit muss der Brief die Überschrift: ad Ephesios im Abendlande gehabt haben; denn dieser tadelt den Marcion darüber, dass er ad Laodicenos gesetzt hätte.

[2]) Aus Sinope in Pontus; also kann die Bevorzugung von Laodicea nicht vaterländische Vorliebe sein.

[3]) Tertullianus adv. Marcionem I. V. c. 17. Ecclesiae quidem veritate epistolam istam ad Ephesios habemus emissam, non ad Laodicenos: sed Marcion ei titulum aliquando interpolare gestiit, quasi et in isto diligentissimus explorator. Nihil autem de titulis interest, cum ad omnes apostolus scripserit, dum ad quosdam.

Aus dem Titel ist übrigens der Zusatz in den Text geflossen; ἐν Ἐφέσῳ ist 1, 1. nach τοῖς ἁγίοις οὖσιν eingeschaltet worden. Die alte vatikanische Handschrift hat diesen Beisatz als Glosse am Rand.

Darum freut sich der Apostel seiner Leiden; den Völkern das Heil verkündet zu haben, ist grosser Opfer werth (3, 1 ff.).

Aber eben darum fordert er die Leser des Briefes auf, auch zu wandeln „würdig der Berufung“ (4, 1 ff.). Besonders empfiehlt er Einheit und warnt vor unstätem Umhersuchen von System zu System (4, 14.). Verschiedene sittliche Mahnungen. „Betrübet nicht den heiligen Geist“ (4, 30.).

Warnung vor solchen Lehren, welche Sinnenlust u. dgl. als unbedeutend darstellen (5, 5.). Über die Ehe.

Aufforderung zum Kampfe gegen die feinen Wendungen des Satans (6, 11.). „Denn nicht gegen Fleisch und Blut gilt unser Kampf, sondern gegen die Herrschaften, gegen die Gewalten, gegen Weltbeherrscher der Finsterniss“ u. s. w. (6, 12.).

Tychikus wird über die persönlichen Verhältnisse des Apostels Auskunft geben (6, 21.).

Etwas früher,[1]) doch ebenfalls in Gegenwart des Timotheus, ist

§. 44.

der Brief an Philemon geschrieben. Diesem war ein Sklave, Namens Onesimus, entlaufen; Paulus, zu welchem derselbe in's Gefängniss gekommen war, bekehrte ihn zum Christenthum und schickt ihn nun mit gegenwärtigem Empfehlungsschreiben an Philemon — nach Colossä — zurück.

Der Apostel verfährt mit Philemon wie Jemand, der ein sicheres Recht des zuversichtlichsten Freundschaftsverhältnisses auszuüben hat. Dieses scheint sich darauf zu gründen, dass Philemon selbst die Einführung in's Christenthum dem Paulus verdankte (Vers 19.). Auch kennt der Apostel die Hingebung an's Christenthum, welche Philemon bereits dadurch bewiesen hat, dass er der Gemeinde von Colossä, wo er lebte, sein Haus zu religiösen Versammlungen öffnete (2.), aus diesem Grunde nennt ihn Paulus wahrscheinlich seinen Mitarbeiter (1.). Nach den apostolischen Constitutionen (7, 46.) wurde er Bischof von Colossä und starb als solcher unter Nero den Martertod.[2])

[1]) Da Epaphroditus gefangen, und nicht wie im Colosserbriefe, der mit dem Ephesierbriefe ganz gleichzeitig ist, krank war.

[2]) Um 67 n. Chr., noch unter Nero, wurde diese Stadt von einem Erdbeben verschüttet. Plin. H. N. V. c. 41.

T. Die Evangelien.[1]) Matthäus.

§. 45.

Erst als die grössten Apostel mit der mündlichen Verkündung des Evangeliums Feierabend zu machen im Begriffe standen, dachten sie daran und wurde von Andern daran gedacht, den Inbegriff ihres Zeugnisses von Christus aufzuzeichnen. Diese wichtige Thatsache steht theils durch Aussagen der Alten, theils durch den Inhalt der Evangelien selbst[2]) fest. Irenäus, der bekanntlich mit Apostelschülern verkehrt hat, sagt nämlich, Matthäus habe zur selben Zeit sein Evangelium geschrieben, als Petrus und Paulus in Rom dasselbe predigten, also zwischen 64 und 67 n. Chr.[3]) Andererseits wird Matthäus von Irenäus an erster Stelle genannt, und viele andere Väter sagen aus, dass sein Evangelium das früheste sei. Die Verfassung von Evangelien beginnt demnach erst um die Zeit des Todes Jakobi.

§. 46.

Ob das Evangelium Matthäi eine nähere Beziehung zu Jakobus habe, wie in neuerer Zeit behauptet wurde, kann nicht entschieden werden. Desto sicherer steht die Thatsache, dass dasselbe ursprünglich für hebräisch, oder aramäisch redende Judenchristen verfasst und darum auch in ihrer Sprache geschrieben wurde. Es möchte schwer sein, für irgend ein Faktum

[1]) *Εὐαγγέλιον*, „die frohe Botschaft," ist Übersetzung des hebr. W. בשורה. Warum man die ersten drei, Matthäus, Markus und Lukas, die synoptischen nenne, wird aus dem später Folgenden erhellen.

[2]) Matthäus schreibt zu einer Zeit, welche durch einen grossen Zwischenraum von der Zeit des Leidens Christi getrennt sein muss. „Bis auf den heutigen Tag" (27, 8.). Er belehrt seine Leser, damals, als der Herr gelitten habe, sei es üblich gewesen, dass der Landvogt einen Delinquenten an Ostern auf Begehren des Volkes freilasse (27, 15.). Diese Umstände führen uns in eine Zeit viele Jahre nach der Himmelfahrt Christi. Dagegen beweist (23, 35.) — Zacharias, des Barachias Sohn — nichts. Joseph. bell. jud. IV. 6. §. 4. passt hieher nicht.

[3]) *Ὁ μὲν δὴ Ματθαῖος ἐν τοῖς Ἑβραίοις τῇ ἰδίᾳ διαλέκτῳ αὐτῶν καὶ γραφὴν ἐξήνεγκεν εὐαγγελίου τοῦ Πέτρου καὶ τοῦ Παύλου ἐν Ῥώμῃ εὐαγγελιζομένων καὶ θεμελιούντων τὴν ἐκκλησίαν.* C. Haer. III. c. 1. Euseb. H. E. V. 8.

so gute Zeugnisse vorzubringen, wie für dieses. Papias, ein Jünger von Apostelschülern, sagt[1]: Matthäus schrieb die Geschichte (Christi) hebräisch. Irenäus[2]: „Matthäus trug, unter Hebräern lebend, das Evangelium in ihrer eigenen Sprache und Schrift vor.“ Origenes sagt: die Tradition bestätige vier Evangelien und davon sei das erste, das des Matthäus, hebräisch geschrieben worden.[3]) Damit stimmt Eusebius in seiner Kirchengeschichte[4]) und einem Fragmente aus einem andern Werke überein.[5]) Ebenso Epiphanius und Chrysostomus.[6]) Hieronymus sagt in seiner Einleitung zum neuen Testamente, worin er die Resultate seiner Forschungen über Ursprung und Charakter der einzelnen Bücher kurz zusammenfasst: bekanntlich sei das neue Testament griechisch geschrieben, mit Ausnahme des Apostels Matthäus, welcher zuerst in Judäa das Evangelium Christi hebräisch geschrieben herausgegeben habe.[7]) Dieselbe Überzeugung theilt die syrische Kirche.[8]) Diesen Zeugnissen widerspricht nicht eine einzige Stimme aus dem Alterthum. Gleichwohl haben es Neuere gewagt, diese Thatsache in Abrede zu stellen. Sie konnten diess nur aus innern Gründen, oder solchen, die in den Zeitverhältnissen lagen. Hug beruft sich darauf, dass in ganz Palästina das Griechische verstanden wurde. Diese Behauptung mag auf die bedeutenderen Städte ihre volle Anwendung finden, man verstand dort sicher gut Griechisch, wenigstens die Gebildeten und Kaufleute; dessen ungeachtet aber war den palästinensischen und babylonischen Juden, den Trägern und Vertheidigern der väterlichen Überlieferungen, das Hebräische, d. h. das Neuhebräische, nicht nur geläufig, sondern sie legten einen grossen Werth darauf, dass in dieser Sprache geredet wurde. So

[1]) Bei Euseb. H. E. III. c. 39.

[2]) Adv. Haer. III. 1. vgl. Euseb. H. E. V. 8.

[3]) *Γράμμασιν Ἑβραϊκοῖς.* Euseb. H. E. VI. 25.

[4]) H. E. III. 24.

[5]) Mai, nova collectio t. II. p. 64. *Ὁ μὲν γὰρ εὐαγγελιστὴς Ματθαῖος Ἑβραΐδι γλώσσῃ παρέδωκε τὸ εὐαγγέλιον.*

[6]) Epiph. haer. 30. 3. Chrysost. hom. I. in Matth.

[7]) De novo nunc loquor Testamento, quod Graecum esse, non dubium est, excepto Apostolo Matthaeo, qui primus in Judaea evangelium Christi Hebraicis literis edidit.

[8]) Asseman. B. O. III. p. 1. p. 8.

erbittert das Volk in Jerusalem über Paulus war, als er nach Beendigung der dritten Missionsreise dorthin gekommen war, so hörte es ihn doch ruhig an, da er hebräisch sprach.[1]) Wenn uns die Evangelisten einzelne Worte Christi recht ursprünglich darbieten wollen, so sind es neuhebräische, d. i. syrochaldäische Ausdrücke: Talitha Kumi, Eloi, Eloi, lama sabachtani; Christus wurde von den Jüngern hebräisch angeredet mit Rabbi, ähnlich von Magdalena.[2]) Die tannaischen Authoritäten sprechen ihre Vorliebe für den Gebrauch der hebräischen Sprache auf verschiedene Weise aus; in Sifre heisst es, der Vater solle mit dem Kinde hebräisch reden, sonst wäre es besser, es zu Grabe zu tragen;[3]) der Tannai Meir lehrte, dass, wer in Palästina wohne und hebräisch rede, der Seligkeit gewiss sei.[4]) Josephus bezeugt von seiner Zeit, dass jede nicht hebräische Sprache als profan und unrein betrachtet werde, wesshalb es nicht viele gebe, die sich die Mühe nähmen, solche zu lernen.[5])

Ist es wohl möglich, unter solchen Umständen im Ernste etwas Widersprechendes darin zu finden, dass für die ersten aus dem Judenthume gewonnenen Gemeinden von Matthäus ein hebräisches Evangelium geschrieben worden sei, zumal da diese Thatsache von so alten und gewichtigen Zeugen verbürgt ist?

§. 47.

Aber wo ist die Urschrift des Matthäus? Da, wo jene Gemeinde ist, welche ein hebräisch, oder syrochaldäisch geschriebenes Evangelium zu lesen im Stande war. Die palästinensische Gemeinde von Judenchristen hat sich verloren; nur in verkümmerter Gestalt hat sich das Christenthum unter den Juden bei den Ebioniten und Nazarenern erhalten. Kein Wunder, wenn diese verkommenen Christen statt eines Matthäusevangeliums nur ein Conglomerat von sagenhaften Berichten

[1]) Apostelg. 22, 2. *Ἀκούσαντες δὲ ὅτι τῇ Ἑβραΐδι διαλέκτῳ προσεφώνει αὐτοῖς μᾶλλον παρέσχον ἡσυχίαν.*

[2]) S. oben S. 533.

[3]) Zu Deuteron. 11, 19.

[4]) Jer. Sabbath f. 5.

[5]) Ant. XX. 11. 2.

als ihr Evangelium aufweisen konnten, dem kein Name eines Apostels als Urhebers vorgesetzt war. Auf keinen Fall aber konnte diess Evangelium den Gedanken veranlassen, dass Matthäus hebräisch geschrieben habe, wenn letzteres nicht für sich bekannt war.

Wer die Zeugnisse der Kirchenschriftsteller genau ansieht, erkennt, dass die Väter von der Thatsache der Abfassung des Evangeliums Matthäi vorher überzeugt waren, ehe sie das Evangelium der Nazarener kennen lernten. Es wird zuerst meistens anonym und ohne Bezug auf eine dasselbe gebrauchende Sekte angeführt und wo es im Gebrauche der Sekten erscheint, zeigt sich, dass diese es nicht dem Matthäus vindiciren. Hören wir die Aussagen der Alten: A) Im dritten Jahrhundert wird ein apokryphes anonymes Evangelium citirt, welches die Aufschrift führt: „Nach den Hebräern,“ [1]) namentlich von Hegesippus, [2]) Clemens Alexandrinus [3]) und Origenes. [4]) B) Die gelehrtesten Väter des vierten Jahrhunderts sagen, dass die Ebioniten und Nazarener sich eines anonymen Evangeliums bedienen, welches den Titel: Juxta Hebraeos führt. Nirgends sagen diese Väter, dass die jüdischen Häretiker, bei welchen sie ein hebräisch, d. i. aramäisch geschriebenes Evangelium vorfanden, dasselbe auf Matthäus zurückführen; Epiphanius [5]) sagt: Sie nennen es nach den Hebräern; dasselbe bezeugt Hieronymus [6]) an vier verschiedenen Stellen und Eusebius. [7]) Wenn diese Väter mitunter die Vermuthung aussprechen, das bei den Nazarenern noch erhaltene hebräische Evangelium möge wohl das Original des Matthäus sein, so haben die genannten Häretiker hiebei keinen Einfluss auf sie geübt, denn jene nannten keinen Verfasser ihres Evangeliums. Die Väter brachten die Kunde von

[1]) *Καθ' Ἑβραίους*, secundum Hebraeos.

[2]) Bei Euseb. H. E IV. 22.

[3]) Strom. l. I. p. 380.

[4]) Tract. VIII. in Matth. 19, 19.

[5]) Haer. 30, 3. *Καλοῦσι δὲ αὐτὸ κατὰ Ἑβραίους.*

[6]) a) Catal. script. eccles. s. Jacobo: Evangelium quoque quod appellatur secundum Hebraeos. b) Comment. in Ezechiel 18, 7. Et in Evangelio quod juxta Hebraeos Nazaraei legere consueverunt. c) In Matth. l. I. zu c. 6, 11. d) Ib. l. IV. zu c. 27, 16.

[7]) H. E. III. 27. *Εὐαγγελίῳ δὲ μόνῳ τῷ καθ' Ἑβραίους λεγομένῳ χρῶνται.*

einem hebräischen Urtexte des Matthäus mit sich und waren, da dieser sonst nicht zu treffen war, geneigt, ihn in dem Evangelium der Hebräer anzuerkennen. In dieser Anerkennung schwanken sie jedoch, während sie über die Abfassung des ersten Evangeliums in hebräischer Sprache sicher sind.[1]) Auf jeden Fall zeigt sich die Unabhängigkeit der Nachricht über die hebräische Urschrift des Matthäus von dem Vorhandensein eines hebräischen Evangeliums bei den Nazarenern darin, dass solche Väter jene Nachricht aussprechen, welche zwar das Evangelium *καθ' Ἑβραίους* kennen, aber als apokryphes, und überdiess herrenloses, von dem sie nicht wissen, dass die Nazarener es gebrauchen.

§. 48.

Müssen wir mit Epiphanius und Hieronymus dahingestellt sein lassen, ob dem Evangelium der Nazarener die Urschrift des Matthäus zu Grunde liege,[2]) also für möglich erklären, dass schon im vierten Jahrhundert die Urschrift des Matthäus gar nicht mehr zu finden war, so liegt daran nichts, was der Thatsache der ursprünglichen Abfassung in hebräischer Sprache den geringsten Anstand entgegensetzen könnte. Es gab eben keine Gemeinde mehr, welche einerseits dem Christenthume, andererseits der vaterländischen syrochaldäischen Sprache treu geblieben wäre. Welche christliche Gemeinde des dritten oder vierten Jahrhunderts hatte denn die hebräische Urschrift des alten Testamentes? Folgt daraus, dass eine solche nicht existirte? Der gelehrte Origenes hat allerdings der christlichen Bibliothek in Cäsarea die hebräische Bibel einverleibt, aber diess war nur dadurch möglich, dass er die hebräische Urschrift bei

[1]) Epiphan. haer. XXX. Ebion. §. 3. *Καὶ δέχονται καὶ αὐτοὶ τὸ κατὰ Ματθαῖον Εὐαγγέλιον. Τούτῳ γὰρ καὶ αὐτοὶ ὡς καὶ οἱ κατὰ Κήρινθον χρῶνται μόνῳ. καλοῦσι δὲ αὐτὸ κατὰ Ἑβραίους, ὡς τὰ ἀληθῆ ἐστιν εἰπεῖν ὅτι Ματθαῖος μόνος Ἑβραϊστὶ καὶ Ἑβραϊκοῖς γράμμασιν ἐν τῇ καινῇ διαθήκῃ ἐποιήσατο τὴν τοῦ Εὐαγγελίου ἔκθεσίν τε καὶ κήρυγμα.* Vgl. Iren. I. 26. §. 2. u. III. c. 11. §. 7. Ebionaei solo . . . eo quod est secundum Matthaeum Evangelio utuntur.

[2]) Hieronymus äussert sich genauer, als Epiphanius adv. Pelag. l. III. c. 1. In Evangelio juxta Hebraeos quod Chaldaico Syroque sermone sed Hebraicis literis scriptum est, quo utuntur usque hodie Nazareni secundum Apostolos sive ut plerique autumant, juxta Matthaeum etc.

den Juden borgte; weder die griechische noch lateinische Kirche bewahrt die hebräische Urschrift des alten Testamentes; nicht einmal die syrische that es.

§. 49.

Wenn daher irgend eine Thatsache der alten Geschichte unantastbar dasteht, so ist es die von der hebräischen Abfassung des Matthäus-Evangeliums.

Was uns als Evangelium des Matthäus vorliegt, ist Übersetzung aus dem syrochaldäischen, oder hebräischen Urtexte. Dass in diesem Evangelium mitunter die LXX benützt sind, kann nicht dagegen sprechen, dass wir eine Übersetzung vor uns haben; so gut der Verfasser Zutritt zu jener Version des alten Testamentes hatte, ebenso gut auch der Übersetzer.

Wann und von wem das hebräische Original des Matthäus in's Griechische übertragen worden sei, diess erklärt der heilige Hieronymus für ungewiss;[1] Papias scheint zu seiner Zeit mehrere Übertragungen gekannt zu haben.[2] Diejenige, welche wir im Kanon haben, muss sehr früh entstanden und zu ausschliesslichem Ansehen gekommen sein, wenn anders sicher ist, dass schon Markus und Lukas sie kennen und theilweise benützen.[3] Wir wollen jedoch auf die Ergebnisse der sprachlichen Vergleichung der sich entsprechenden Stellen der drei ersten Evangelien kein grosses Gewicht legen, wenn es sich darum handelt, die Priorität des einen oder andern zu bestimmen; wüssten wir nicht aus den alten Kirchenschriftstellern, dass Markus vor Lukas geschrieben habe, so würden uns die sprachlichen Beobachtungen immer im Ungewissen lassen und so wäre es an und für sich auch möglich, dass der Übersetzer des Matthäus den Markus und Lukas vor sich gehabt und nachgeahmt hätte.

[1]) Sollte auch diese Ungewissheit zu den Beweisen gehören, welche gegen die ursprünglich hebräische Abfassung sprechen? Ist denn vielleicht auch die lateinische Vulgata von Hieronymus Grundtext, oder der griechische Job der LXX?

[2]) Er sagt bei Euseb. H. E. III. 39.: *Ματθαῖος μὲν οὖν ἑβραΐδι διαλέκτῳ τὰ λόγια συνετάξατο· ἡρμήνευσε δ' αὐτὰ ὡς ἦν δυνατὸς ἕκαστος.*

[3]) Matth. 5, 39. *ῥαπίσει — στρέψον.* Luk. 6, 29. *τύπτοντι — πάρεχε.* Matth. 5, 46. *τελῶναι.* Luk. *ἁμαρτωλοί.* Matth. 5, 48. *τέλειοι.* Luk. *οἰκτίρμονες.* Matth. 8, 14. *βεβλημένην* (offenbar Übersetzung von שכיבא). Mark. *κατέκειτο* u. s. w.

§. 50.

Nur wäre dann schwer zu begreifen, warum er nicht die bessere chronologische Ordnung der beiden genannten Evangelisten berücksichtigt und angewendet habe. Es ist nämlich allgemein anerkannt, dass bei Matthäus die chronologische Ordnung gestört sei. Thoynard drückt sich hierüber so aus: „Der Text des Matthäus ist der einzige unter den vier Evangelisten, welcher sich in der Harmonie nicht in fortlaufender Ordnung darstellen liess, weil er vom vierten Kapitel Vers 22. bis Kapitel 14. Vers 13. gar zu sehr von der Ordnung der andern Evangelisten abweicht. Man muss sich darüber um so mehr verwundern, da der Evangelist Markus, gewissermassen sein Epitomator, in all dem, was bei Matthäus auseinandergerissen vorkommt, mit Lukas und Johannes gleichen Schritt hält. Der Grund dieser Erscheinung ist schwer anzugeben, wenn man nicht annimmt, die Blätter dieses Evangeliums seien bereits in der allerersten Zeit durch einander gebracht worden." [1])

§. 51.

Mag der eben angedeutete Mangel chronologischer Ordnung im Matthäus-Evangelium was immer für eine Ursache haben, so ist es doch jedenfalls unzulässig, darin einen Grund zu suchen, diese Schrift dem Apostel Matthäus abzusprechen. Warum sollte die Schrift eines Apostels weniger fähig sein, in Unordnung zu kommen, als die eines Apostelschülers? Man kennt die Verwirrung, welche in chronologischer Hinsicht im Urtext und in höherem Grade noch in der griechischen Übersetzung des Jeremias herrscht und Niemanden ist es noch beigefallen, aus diesem Grunde die Ächtheit jener Prophetien zu beanstanden.

[1]) Evangeliorum Harmonia. p. V. Vielleicht wurde zur Zeit der Hinrichtung des Jakobus minor und jener Verfolgung der hebräischen Christen, auf welche der Hebräerbrief Bezug nimmt, auch gegen die Bücher der Christen nach dem Gesetze der Pharisäer verfahren, wonach heterodoxe Bücher zu verbrennen sind, und möglich wäre, dass die uns vorliegenden Blätter in Hast und Eile gerettet wurden. Vergleiche Wagenseil, tela ignea Satanae, Anf. und S. 13. Auch Cod. hebr. Monac. 95. fol. 27. b. oben.

Allerdings will man noch andere Zeichen an Matthäus entdeckt haben, welche verrathen sollen, dass er mit Unrecht diesen Namen führe.

Man sagt, es sei undenkbar, dass ein Apostel die wichtige Reise Christi nach Judäa übergangen hätte, von welcher uns Johannes (K. 7 ff.) Bericht erstattet. Hierauf dient zur Antwort, dass die Bevorzugung der Samariter, welche Christus bei jener Gelegenheit in mehrfacher Weise kund gab, dem Evangelisten, welcher zunächst für Judenchristen geschrieben zu haben scheint, ein Grund sein konnte, diese Parthie zu übergehen. Man beruft sich ferner auf den Mangel der Anschaulichkeit, welcher in einigen Berichten und gerade in jenem herrsche, worin Matthäus -- Levi — Apostel wird (9, 9 ff.). Allein wir gestehen mit vielen Bibellesern und namentlich mit allen Kirchenvätern, dass wir nicht zu jenen Sonntagskindern gehören, welche diesen für Andere so gespensterhaft drohenden Mangel wahrnehmen konnten.

Man wirft endlich dem Matthäus geradezu Unrichtigkeiten vor, die man an einem Apostelschüler entschuldigen, bei einem Apostel als Augen- und Ohrenzeugen aber unmöglich denken könne.

Diese Unrichtigkeiten liegen aber nicht im Evangelium des Matthäus, sondern in der irrigen Auffassung seiner Worte. Der wichtigste Vorwurf dieser Art bezieht sich auf den Schluss des Matthäus-Evangeliums. Da nimmt Christus, sagt man, von den Jüngern auf einem Berge in Galiläa Abschied, während diess doch nach der richtigen Nachricht auf dem Ölberge bei Jerusalem geschah (Matth. 28, 16 ff.). Allein wer unbefangen die Berichte der Evangelisten über Christi Reden und Handlungen nach der Auferstehung vergleicht, wird zwar bedauern, dass uns so wenig davon aufgezeichnet ist, dass namentlich Matthäus schon mit der Erscheinung Christi in Galiläa abbricht, ohne die Himmelfahrt zu erzählen; aber andererseits einen Vortheil darin finden, dass dieser Evangelist uns aus Galiläa etwas mittheilt, was die andern Berichte ergänzt. Nur dann könnte Anstoss an jener Stelle genommen werden, wenn wir aus festen Gründen beweisen könnten, dass jene Worte, die nur Matthäus bringt, nicht in Galiläa, sondern in Judäa gesprochen seien.

U. Das Evangelium des Markus

§. 52.

ist der Zeit nach das zweite. Sein Verfasser ist Markus, dem wir schon wiederholt in dem Überblicke der Apostelgeschichte und der Briefe der Apostel begegnet sind. Er war aus Jerusalem, von wo er mit Saulus (Paulus) und Barnabas[1]) zur Zeit der Hungersnoth unter Claudius nach Antiochien und von dort auf die erste Missionsreise gieng (Apostelgesch. 12, 25.). Sein Haus war dem heiligen Petrus einmal eine Zufluchtsstätte (ebend. Vers 12.). Während Petrus von Jerusalem sich entfernt hatte, verliess Markus den Paulus und Barnabas in Perge und kehrte nach Jerusalem zurück (ebend. 13, 13.). Darüber war Paulus so gekränkt, dass er bei der zweiten Missionsreise lieber auch den Barnabas von sich scheiden liess, als dass er den Markus, der unterdessen nach Antiochia gekommen war, hätte Theil nehmen lassen (ebend. 15, 37 ff.). Beide giengen nach Cypern (ungefähr i. J. 53). Später, in der Gefangenschaft, nach dem Jahre 63, muss Paulus von seiner Strenge abgelassen haben; er verlangt, dass Markus zu ihm komme (2 Tim. 4, 11.); und nachdem dieser wirklich eingetroffen ist (Philemon Vers 24.), empfiehlt er ihn der Gemeinde von Colossä, zu welcher er kommen werde (Col. 4, 10.). Im Ganzen sehen wir ihn also nicht lange bei Paulus. Desto dauernder und inniger war dagegen sein Verkehr mit dem heiligen Petrus, welcher nicht nur in Jerusalem einzig in dem Hause dieses Markus einkehrte, als er (c. 44) aus der Haft wunderbar entronnen war (Apostelg. 12, 12.), sondern ihn auch seinen Sohn nennt (1 Petr. 5, 13.). Mehrere der ältesten Kirchenschriftsteller lehren uns, Markus habe den Petrus gewöhnlich auf dessen Reisen, namentlich auch nach Rom begleitet und habe nach dessen Vorträgen das uns unter seinem Namen vorliegende Evangelium niedergeschrieben. Papias theilt hierüber sogar das Zeugniss des Johannes mit, der ihn einen Dolmetsch des Petrus nennt und zwar zugesteht, das im Evangelium des Markus Aufgezeichnete richte sich nicht immer nach der Zeitordnung, in welcher es geschehen sei,

[1]) Barnabas war mit Markus verwandt (Col. 4, 10.).

aber es sei ganz richtig aus dem Munde Petri aufgefasst.[1]) Origenes sagt einfach, Markus habe an zweiter Stelle nach den Vorträgen des Petrus geschrieben.[2]) Tertullian drückt sich so aus: Das Evangelium, welches Markus herausgab, wird dem Petrus zugeschrieben, dessen Dolmetsch Markus war.[3]) Clemens Alexandrinus theilt uns nähere Umstände mit[4]): Als Petrus zu Rom das Wort öffentlich verkündet und das Evangelium auswendig in freiem Vortrage[5]) kund gemacht hatte, hätten die zahlreich Gegenwärtigen den Markus gebeten, er möchte das Gesprochene aufzeichnen, da er ihn schon früher begleitet und sich das Gesagte gemerkt hätte. Dieser habe das Evangelium aufgesetzt und denjenigen mitgetheilt, die ihn gebeten hatten. Petrus habe davon in einer aufmunternden Weise Einsicht genommen, jedoch (ausdrücklich) es weder gehindert, noch gefördert.[6]) Damit steht die Auffassung des Eusebius, wonach Petrus dieses Evangelium zum Gebrauch der Kirchen begutachtet habe (2, 15.), nicht so sehr im Widerspruche, als Einige wollen. Mehr scheint die Äusserung des Irenäus zu widersprechen, wonach Markus erst nach dem Martertode des Petrus und Paulus sein Evangelium herausgegeben hätte. Allein es ist zu beachten, dass die Abfassung der Herausgabe geraume Zeit vorangehen kann.[7]) Spätern Zeugnissen zufolge ist Markus (nach dem Tode Petri?) nach Abfassung des Evangeliums nach Alexandrien gegangen und hat dort eine Kirche gegründet,[8]) welche mit der von Antiochia bald um

[1]) Euseb. H. E. III. 39.

[2]) Euseb. H. E. VI. 25.: *ὡς Πέτρος ὑφηγήσατο αὐτῷ.*

[3]) Tertullian. adv. Marcionem. IV. 5.

[4]) Bei Euseb. VI. 14.

[5]) *Καὶ πνεύματι τὸ εὐαγγέλιον ἐξειπόντος.*

[6]) *Ὅπερ ἐπιγνόντα τὸν Πέτρον προτρεπτικῶς μήτε κωλῦσαι μήτε προτρέψασθαι.*

[7]) Iren. adv. haer. III. 1.: *μετὰ τὴν τούτων* (des Petrus und Paulus) *ἔξοδον Μάρκος ὁ μαθητὴς καὶ ἑρμηνευτὴς Πέτρου καὶ αὐτὸς τὰ ὑπὸ Πέτρου κηρυσσόμενα ἐγγράφως ἡμῖν παραδέδωκε.* Einfacher hebt sich die Schwierigkeit dadurch, dass man nach Christophersons Conjektur und mehrern alten Manuscripten liest: *μετὰ τὴν τοῦ κατὰ Ματθαῖον εὐαγγελίου ἔκδοσιν Μάρκος ὁ μαθητής κ. τ. λ.* S. Massuet z. d. St.

[8]) Epiphan. haer. 51. *Εὐθὺς δὲ μετὰ τὸν Ματθαῖον ἀκόλουθος γενόμενος ὁ Μάρκος τῷ ἁγίῳ Πέτρῳ ἐν Ῥώμῃ ἐπιτρέπεται τὸ εὐαγγέλιον ἐκθέσθαι καὶ γράψας ἀποστέλλεται ὑπὸ τοῦ ἁγίου Πέτρου εἰς τὴν τῶν Αἰγυπτίων χώραν.*

den Vorrang stritt. Hinsichtlich der Abhängigkeit des Markus-Evangeliums von Petrus sind alle Stimmen der Alten, welche sich irgendwo über diesen Gegenstand vernehmen lassen, einig; hinsichtlich der Zeit aber ist einige Verschiedenheit.[1]) Wir halten uns an Irenäus, für welchen auch die Ordnung der Evangelien spricht.

§. 53.

Es ist unter den bedeutendsten Bearbeitern eines chronologisch geordneten Lebens Jesu anerkannt, dass Markus, abweichend von Matthäus, die Thatsachen in einer Weise darstelle, welche einzig eine Vereinbarung mit Lukas und Johannes zulässt. Wenn gleichwohl nach Obigem bereits der Apostel Johannes an ihm chronologische Versetzungen fand, so kann dieser Vorwurf nur einzelnen Reden Jesu gelten. Markus schrieb nach den Vorträgen Petri, in diesen mussten je nach den Umständen, in welchen er sprach,[2]) die Reden Jesu eine mannigfache Anwendung und Stellung finden (vgl. Mark. 13, 11. 11, 25. 4, 21. 9, 50. mit den Parallelstellen). Bemerkenswerth ist der Irrthum, welcher durch eine Notiz in der Peschito entstand. In dieser wird nämlich am Schlusse des Markus-Evangeliums gesagt, dasselbe sei in römischer Sprache geschrieben. Wenn diese Notiz von einem Schriftsteller des Mittelalters herrührt, so kann damit gesagt sein: Markus habe griechisch geschrieben, denn Rûm ist Griechenland.[3])

[1]) Eusebius setzt die Abfassung des Markus-Evangeliums in die Zeit der ersten Anwesenheit Petri in Rom, zur Zeit des Claudius, H. E. II. 15.; also mehr als zwanzig Jahre früher, denn Irenäus. Hieronymus lässt ihn im achten Jahre des Nero (52) die Kirche zu Alexandrien gründen, de vir. ill. c. 8. (als Lektion der zweiten Nokturn am Markusfeste, 25. April im Brevier), also zur Zeit des Apostelconciles.

[2]) *Καὶ τοῦθ᾽ ὁ πρεσβύτερος ἔλεγε· Μάρκος μὲν ἑρμηνευτὴς Πέτρου γενόμενος, ὅσα ἐμνημόνευσεν, ἀκριβῶς ἔγραψεν οὐ μέν τοι τάξει τὰ ὑπὸ τοῦ Χριστοῦ ἢ λεχθέντα ἢ πραχθέντα· οὔτε γὰρ ἤκουσε τοῦ κυρίου οὔτε παρηκολούθησεν αὐτῷ, ὕστερον δὲ ὡς ἔφην Πέτρῳ, ὃς πρὸς τὰς χρείας ἐποιεῖτο τὰς διδασκαλίας, ἀλλ᾽ οὐχ᾽ ὥσπερ σύνταξιν τῶν κυριακῶν ποιούμενος λογίων.* Euseb. H. E. III. 39. Das eingewebte *ὡς ἔφην* zeigt, dass nicht alles davor Stehende Worte des *πρεσβύτερυς* seien. Wenn sie mit *ἀκριβῶς ἔγραψεν* aufhören, so ist das Übrige bloss Meinung des Papias.

[3]) In Venedig und Prag zeigt man indess lateinische Autographe des Markus. S. Dobrowsky, fragm. Ev. S. Marci, Prag.

V. Das Evangelium von Lukas und die Apostel-Geschichte

§. 54.

schliesst sich in ähnlicher Weise an Paulus an, wie das des Markus an Petrus. Lukas war, wie wir aus seiner Apostelgeschichte sehen, der unzertrennliche Gefährte des heiligen Paulus bei der zweiten und dritten Missionsreise, wie bei der Gefangenschaft in Cäsarea und Rom.[1]) Im zweiten Briefe an Timotheus, wo sich sonst der Apostel beklagt, dass ihn Alles verlasse, heisst es: „Lukas allein ist bei mir" (2 Tim. 4, 11.). Ebenso ist er während der Abfassung des Briefes an die Colosser (4, 14.) und an Philemon (Vers 24.) an der Seite des gefangenen Apostels.[2]) Ein so treuer Gefährte Pauli war sicher im Stande, dessen Geschichte zu schreiben, sowie seine Vorträge über das Leben und die Lehre Christi aufzuzeichnen, wenn er anders nicht ohne Bildung war. An letzterer fehlte es ihm nicht, da er vor seiner Bekehrung in Antiochia sich der Heilkunde gewidmet hatte.[3])

§. 55.

Die Abhängigkeit seines Evangeliums von Paulus stellen die Alten auf folgende Weise dar. Irenäus: „Lukas, der Gefährte des Paulus, legte das von demselben verkündete Evangelium in einem Buche nieder."[4]) Tertullian: „Das von Lukas Aufgezeichnete pflegt man dem Paulus zuzuschreiben."[5]) Ebenso Origenes, Eusebius, Hieronymus.

§. 56.

Mit weniger Sicherheit lässt sich genau der Zeitpunkt angeben, in welchem dieses Evangelium geschrieben wurde; Cle-

[1]) S. Apostelg. 16, 10 ff. 20, 5 ff. 21, 1 ff. 27, 2. 28, 16.

[2]) Lucius Röm. 16, 21. scheint nicht Lukas zu sein, denn Λουκᾶς ist aus Lucanus contrahirt.

[3]) Vgl. Ἀσπάζεται ὑμᾶς Λουκᾶς ὁ ἰατρὸς ὁ ἀγαπητός (Col. 4, 14.). Hieron. vir. ill. c. 7. Lucas medicus Antiochensis, ut ejus scripta indicant, graeci sermonis non ignarus etc.

[4]) Adv. haer. III. 1. Euseb. H. E. V. 8.

[5]) Adv. Marcion. IV. 5.

mens von Alexandrien scheint geneigt, dessen Abfassung vor die des Markus-Evangeliums zu verlegen, wenn er den Grundsatz aufstellt, diejenigen Evangelien seien am frühesten verfasst, in welchen sich Geschlechtsregister finden.[1]) Dieser Meinung scheinen Origenes, Eusebius und Hieronymus nicht abgeneigt, indem sie für nicht unwahrscheinlich halten, dass Paulus sich nicht bloss im zweiten Briefe an Timotheus (2 Tim. 2. 8.), sondern schon im Römerbriefe (2, 16.), also schon gegen den Schluss der dritten Missionsreise selbst auf das von Lukas aufgezeichnete Evangelium berufe. Darauf gründet sich der Ausspruch des Hieronymus: Lukas hat in der Gegend von Achaja und Böotien sein Buch geschrieben.[2]) Doch sieht Jedermann, dass der Wortlaut jener Stellen (Röm. 2, 16. 2 Tim. 2, 8.) auf das von Paulus gepredigte und nicht auf ein geschriebenes Evangelium hinweist.

Dann ist der Ausspruch des Irenäus, es habe Matthäus zur Zeit geschrieben, als Petrus und Paulus in Rom predigten, zu bestimmt und steht andererseits die Thatsache, dass Matthäus zuerst als Evangelist aufgetreten sei, zu fest, als dass wir die Abfassung des Lukas-Evangeliums vor die römische Gefangenschaft setzen dürften.

Lukas hat übrigens bereits viele Versuche vor sich, die Lehren und Thaten Jesu nach der mündlichen Verkündung der Apostel darzustellen (Luk. 1, 1.). Seine Absicht ist zunächst, einem Freunde, Namens Theophilus, welcher bereits im Christenthume unterrichtet ist, einen festen Anhalt zu geben, um das, was er gehört hat, desto besser merken zu können (1, 4.).

§. 57.

Demselben Theophilus ist das Buch gewidmet, welches wir die Apostelgeschichte nennen.[3]) Lukas betrachtet es als zweiten Theil der seinem Freunde bestimmten Nachrichten vom Christenthume, das Evangelium ist der erste.[4])

[1]) Bei Euseb. VI. 14.

[2]) Praef. in Matthaeum. Demnach um die Zeit der Abfassung des Römerbriefes.

[3]) *Τὸν μὲν πρῶτον λόγον ἐποιησάμην περὶ πάντων, ὧν ἤρξατο ὁ Ἰησοῦς ποιεῖν τε καὶ διδάσκειν* (Apostelgesch. 1, 1.).

[4]) Der Name: *πράξεις τῶν Ἀποστόλων* kommt schon bei Clemens Alex. Strom. V. 588. vor. Tertullian nennt das Buch bald Acta Apostolorum, bald Commentarius Lucae. De jejun. c. 10.

Die enge Verbindung, in welche die Apostelgeschichte von ihrem Verfasser mit dem Lukas-Evangelium gebracht ist, lässt uns die speziellen Zeugnisse über den Verfasser dieser Schrift unschwer vermissen. Es reicht hin, dass einerseits das Evangelium des Lukas vollkommen beglaubigt ist und andererseits die Apostelgeschichte unzertrennlich damit zusammenhängt. Überdiess fehlt es nicht an Citaten der Apostelgeschichte bei den ältesten Kirchenschriftstellern[1]) und Irenäus weist bereits aus dieser Schrift nach, bei welchen einzelnen Gelegenheiten Lukas an der Seite des Paulus gewesen sei: „Will Jemand die Apostelgeschichte genau durchsehen, ... so wird er die von Paulus vorher angegebenen Jahre (s. Gal. 2, 1.) in Ordnung finden. Das ist aber sehr natürlich, da die Aussage des Paulus und das Zeugniss des Lukas über die Apostel eins und dasselbe ist. Weil dieser Lukas unzertrennlich sich an Paulus anschloss und sein Mitarbeiter bei der Verbreitung des Evangeliums war, so spricht er sich ohne Selbstgefälligkeit, sondern lediglich dem Drange der Wahrheit folgend aus.“ Folgt eine Nachweisung der einzelnen Fälle, wo Lukas in der Apostelgeschichte in der ersten Person spricht und damit seine Anwesenheit bei dem Geschehenen kund giebt. „So erzählt er denn alles Übrige der Ordnung nach mit allem Fleisse“ u. s. w.[2])

§. 58.

Die Frage über die Quellen der Apostelgeschichte beantwortet der Verfasser zum Theile selbst. Er sagt nämlich in der Einleitung zum Evangelium, dessen Fortsetzung eben die Geschichte der Apostel ist, er hätte sich entschlossen, die Ereignisse seiner Zeit, welche mit Christus zusammenhängen,[3])

[1]) Ignat. ad Smyrn. c. 3. vgl. Apostelg. 10, 41. Polycarp. ad Philipp. c. 1. Apostelg. 2, 24. Bei spätern öfter. Doch beklagt sich noch Chrysostomus, die Apostelgeschichte sei Manchen kaum dem Namen nach bekannt; freilich in einer Homilie, nämlich I. ad Act.

[2]) Contra Haeres. III. 13. §. 3. u. c. 14. §. 1. Aus dogmatischen Gründen verwarfen die Manichäer und Severianer dieses Buch. Augustin. de util. cred. c. II. §. 7. u. ep. 237 (253.). Euseb. IV. 29. Der von Amphilochius angeführte Zweifel, ob die Apostelgeschichte von Clemens, Barnabas oder Lukas geschrieben sei, verdient eben so wenig Berücksichtigung, wie eine neuere Meinung, wonach die in der ersten Person sich äussernde Stimme in der Apostelgeschichte dem Timotheus oder Silas angehöre.

[3]) *Περὶ τῶν πεπληροφορημένων ἐν ἡμῖν.*

zu schreiben, nachdem er Allen von vorn an nachgegangen sei.“ Wirklich bot ihm nicht nur der lange Umgang mit Paulus, den er zu den Dienern des Wortes zu zählen scheint (1, 2.), reiche Gelegenheit zur Beobachtung dar, sondern er traf an seiner Seite oft genug mit solchen zusammen, welche die Ereignisse vor der Bekehrung Pauli kannten.

Näher aber bestimmen zu wollen, durch wen die einzelnen Abschnitte bezeugt seien, ist ein Wunsch, der stets unbefriedigt bleiben wird.[1])

Die ersten zwölf Kapitel gehören vorzugsweise der Schilderung der ersten Wirksamkeit Petri an, von da an bis zum Ende (13—28.), werden fast ausschliesslich die Thaten und Leiden des heiligen Paulus bei der Verbreitung des Christenthums dargestellt. Oben[2]) haben wir eine vollständige Übersicht des Inhaltes der Apostelgeschichte gegeben.

§. 59.

Eine besondere Tendenz tritt bei der Apostelgeschichte weniger hervor, als bei dem Evangelium des Lukas, obwohl sich auch durch sie wenigstens der eine von den beiden Fäden deutlich durchschlingt, welche das Lukas-Evangelium mit der Einheit eines bewussten Strebens zusammenhalten. Überblickt man nämlich jene Abschnitte des Lukas-Evangeliums, welche ihm eigenthümlich sind, so giebt sich das Bestreben kund, einerseits die Alles übertreffende Wundermacht Gottes in ihrer Höhe, andererseits den jüdischen Stolz in seiner Erniedrigung zu zeigen.

Die Ankündigung der Geburt des Johannes und dann des Erlösers selbst zeigen Gottes unbegrenzte Hoheit und Allmacht (1, 5—38.). Das Magnifikat demüthigt den menschlichen Stolz, das Benediktus lobt Gottes Stärke (39—80.). Bei der Geburt Christi wird ein Stall verherrlicht, Hirten werden ausgezeichnet (2, 1—20.). Bei der Darstellung im Tempel wird Christus als Licht der Heiden begrüsst. Später erscheint das Jesuskind lehrend neben den Gesetzeskundigen (2, 40 ff.). Nichtjüdische Bestimmung der Zeit des ersten Auftretens

[1]) Es giebt eine reiche Literatur über diese Frage.
[2]) S. 611 ff.

Christi (3, 1.). Publikanen und Soldaten von Johannes unterrichtet (3, 10 ff.). Das Geschlechtsregister, welches Lukas giebt, nimmt auf die wirkliche Abkunft Rücksicht, wobei nur die Mutter zu berücksichtigen war, trotz dem, dass in jüdischen Genealogien nur der Vater gilt; ferner leitet er das Geschlecht Christi von Adam her, an welchem die Heiden so gut Antheil haben, wie die Juden. Christus liest in Nazareth vom Gnadenjahr des Herrn (Isai. 51.) aus Isaias, und mahnt daran, dass Elias nach Sarepta, also von den Juden weggegangen, und dass Naaman kein Jude gewesen sei (4, 14 ff.).

Vertrauen auf die mächtige Gnade Gottes am reichen Fischfang gelehrt (5, 1 ff.). Wissbegierige kommen von Tyrus und Sidon (6, 17.). Wehe den Reichen (6, 24 ff.). Die Wundermacht in Erweckung des Jünglings von Naim (7, 11 ff.). Zöllner und Schriftgelehrte gegenübergestellt (7, 31 f.). Eine Sünderin erhält im Hause eines Pharisäers Verzeihung (7, 36 ff.). Maria Magdalena in der Nähe des Herrn (8, 1—3.). Wer ist Christo verwandt? (8, 19 ff.)

Am glänzendsten zeigt sich die eine der obengenannten Bestrebungen, durch Worte und Handlungen Christi den Stolz der Juden zu demüthigen, in dem grossen, dem Lukas eigenthümlichen Abschnitte über Christi Wirken in Samaria und Judäa während des Herbstes und Winteranfangs vor dem letzten Pascha (Luk. 9, 51. — 18, 14.).[1] Da lässt Christus den Samaritanern das Evangelium verkünden, straft die zelotische Strenge zweier Apostel, dankt dem himmlischen Vater, dass die hohen Geheimnisse des Himmels den stolzen Weisen dieser Welt verborgen, den Unmündigen aber eröffnet seien. Verschiedene Demüthigungen der Gesetzesgelehrten, Zurechtweisungen der Pharisäer. Ausdrückliche Erklärung von der Ausschliessung der Juden und der Berufung der Heiden u. s. w.

[1]) Über den Anfang dieser Epoche hat nur Johannes Nachrichten, aber andere, als Lukas. Über das Ende berichten auch die andern Evangelisten, jedoch so, dass dem Lukas viel Eigenthümliches bleibt. S. oben S. 569. Dieser Abschnitt ist daher ganz geeignet, die besondere Tendenz des Lukas-Evangeliums zu bestimmen.

§. 60.

Diese und viele andere Stellen können wohl als Beweis gelten, dass Lukas mit Vorliebe solche Thaten und Aussprüche Christi mittheile, worin Gottes hohe, mächtige Gnade einerseits, und die Nichtigkeit des vornehmen Judenstolzes andererseits in's Licht gesetzt wird. Insofern stellt sich dieses Evangelium sichtlich als das Urkundenbuch der Predigt Pauli dar.[1]) Nicht als wenn dieser ein besonderes Christenthum gelehrt hätte, aber es erhellt aus dem früher Gesagten, dass er bei der Verbreitung des Christenthums vielfältig mit jüdischen Vorurtheilen zu kämpfen hatte und diese nachdrücklicher, als wir es von andern Aposteln wissen, durch Hervorhebung der Gnade zu überwinden suchte. Das Leben Christi war so reich,[2]) dass der Lieblingsjünger desselben für unmöglich erklärte, es ganz zu beschreiben, also eine Auswahl aus seinen Lehren und Thaten für das einzig Ausführbare hielt; bei einer solchen Auswahl nun konnten verschiedene Zwecke verfolgt werden. Weil aber das Leben Christi die menschliche Offenbarung der ewigen Wahrheit ist, konnte nie ein Widerspruch zwischen den verschiedenen Zusammenstellungen von wahren Nachrichten über Christus entstehen. Das vorzugsweise paulinische[3]) Evangelium des Lukas steht nicht im Widerspruche mit dem petrinischen des Markus. Es herrscht trotz aller Verschiedenheit im Einzelnen doch eine wahre Harmonie im Ganzen, und zwar unter allen vier von der Kirche anerkannten Evangelisten.

Die harmonische Übereinstimmung im Ganzen zeigt sich 1) zunächst darin, dass alle vier Evangelien uns Einen und denselben Christus vor Augen stellen, in allen vieren erscheint er als Gottmensch, als Wunderthäter, als hoher, prophetischer

[1]) In der Apostelgeschichte sind die Wirkungen des heiligen Geistes und die Wunder der Apostel auffallend oft berücksichtigt.

[2]) S. Joh. 21, 25.

[3]) Die paulinische Tinktur dieses Evangeliums bewährt sich auch in dem Missbrauche, den einzelne gnostische Sekten davon machten. Wie sich aus dem Matthäus-Evangelium die judaisirenden Ebioniten ihr eigenes gebildet zu haben scheinen, so nahmen die Gnostiker aus Marcions Schule den Lukas zur Grundlage ihres Afterevangeliums. Lucam videtur Marcion elegisse, quem caederet. Tertull. c. Marc. IV, 2.

Lehrer, Priester und Erlöser der Menschheit; in allen vieren ist sein Wirken in Palästina und sein Tod unter Pontius Pilatus geschildert. Doch herrscht 2) ein zweiter Grad der Übereinstimmung auch in der Mittheilung derselben Thaten und Lehren, vorzugsweise unter den ersten drei Evangelisten. Ja, bei diesen zeigt sich 3) oft sogar eine buchstäbliche Übereinstimmung in der Darstellung derselben Thatsachen.

Man nennt die drei ersten Evangelisten aus diesem Grunde häufig Synoptiker und ihre Evangelien die synoptischen, d. i. die in Eine Übersicht zu bringenden, die übereinstimmenden. Dass diese drei Evangelisten in der Aufnahme derselben Thatsachen aus dem Leben Jesu vielfältig gleichen Schritt halten, davon kann sich jeder Leser sehr leicht überzeugen, wenn er — etwa nach der oben gegebenen chronologischen Übersicht — einige Kapitel zusammenhalten will. Er wird finden, dass zwar jeder derselben sein Eigenthümliches hat, dass namentlich Lukas eine grosse Episode (K. 9, 51. — 18, 14.) einwebt, welche den beiden ersten Evangelisten ganz fehlt; aber sonst wird er, vom zweiten Jahre des öffentlichen Lebens Christi an, die meisten Thatsachen bei zweien, viele auch bei allen dreien erzählt finden.

§. 61.

Auffallender ist die vielfältige Übereinstimmung in der Darstellungsweise. Dass Männer, welche mit Christo mehrere Jahre umgegangen waren, oder seine Jünger und Zeugen über ihn oft reden hörten, dieselben Thatsachen berichten, ist natürlich; aber wie ist die wörtliche Gleichförmigkeit zu erklären, welche wir so oft bei den genannten drei Evangelisten finden? Von der Thatsache der wörtlichen Übereinstimmung vieler Stellen kann sich Jedermann leicht überzeugen, wenn er sich die Mühe nimmt, Parallelstellen mit oder ohne Hülfe einer Evangelienharmonie zu vergleichen,[1]) oder die bereits gemachten zahlreichen Zusammenstellungen zu benützen.

§. 62.

Diese vielfach wörtliche Übereinstimmung hat die mannigfachsten Hypothesen hervorgerufen. Dass die Evangelisten

[1]) Die bequemste Evangelienharmonie ist die von Toinard, oder Thoynard. Paris 1707. gr. Fol.

einander gekannt haben, nahmen Viele als unläugbar an und zogen daraus ihre Schlüsse. Storr hielt dafür, Markus sei der primitive Evangelist, aus ihm sei das hebräische Evangelium des Matthäus und das griechische des Lukas weitergebildet, Markus und Lukas sei vom Übersetzer des Matthäus benützt. Andere nahmen den Lukas als den ersten Evangelisten an, wichen aber insofern wieder von einander ab, als Büsching den Matthäus aus Lukas schöpfen, den Markus aber beide benützen liess; wogegen Vogel der Meinung war, zuerst habe Markus den Lukas vor sich gehabt, Matthäus aber habe sowohl den Lukas als Markus benützt. Griessbach liess den Markus von Matthäus und Lukas abhängig sein. Andere nahmen ein verlorenes Evangelium an, welches die drei Evangelisten vor Augen gehabt hätten; und zwar in der Art, dass Einige geneigt waren, dem ebionitischen Hebräerevangelium diese Ehre zu erweisen, andere unter Eichhorns Vorgang von einem Urevangelium träumten. Die ganze fast unermessliche Literatur, welche das Phänomen der Verwandtschaft der Synoptiker zu erklären suchte, gieng überall von der Voraussetzung aus, eine Übereinstimmung in der Darstellung müsse nothwendig durch Bücher vermittelt gewesen sein. Diese Voraussetzung steht aber im Widerspruche mit dem natürlichen Entwickelungsgange der Verbreitung des Christenthums, und weil es eine irrige Annahme war, so konnten selbst die talentvollsten und scharfsinnigsten Männer durch sie nur zu widersprechenden Ergebnissen kommen. Die Verbreitung des Christenthums war an das mündliche Zeugniss der Apostel geknüpft. Um persönlich Zeugniss zu geben von dem, was sie gesehen und gehört hatten, zogen sie in die weite Welt hinaus. Christus zeigte die Absicht, dass das mündliche Zeugniss die Grundlage der Verbreitung seines Werkes sein solle, schon in der Wahl ungelehrter Leute. Bei der Ergänzung des Apostelcollegiums wurde es als unerlässliche Bedingung gefordert, dass der hiezu zu Wählende Zeuge von dem öffentlichen Wirken Christi gewesen sei.

Nirgends findet sich auch nur die leiseste Andeutung, dass die Apostel und Evangelisten durch Nachlesung von Aufzeichnungen zu ihrem Berufe sich oder Andere rüsteten. Nur Eine Quelle ausser der eigenen Erfahrung gab es, um für die apostolische Wirksamkeit Kenntniss der Thaten und Lehren

Christi zu besitzen: die ekstatische Erleuchtung des heiligen Geistes und persönliche Erscheinung Christi. An sie waren die Augen- und Ohrenzeugen Christi selbst angewiesen, durch sie sollte zur rechten Zeit das rechte Wort in ihnen auftauchen, und durch sie konnte ein Mann, der nicht selbst mit Christus gelebt hatte, doch ein Zeuge seines Werkes werden. Paulus beruft sich im Galaterbriefe nachdrücklich auf diese übernatürliche Quelle, aus welcher seine Kunde von Christus[1]) stammte.

§. 63.

Durch die mündliche Fortpflanzung war für die Aneignung der vorgetragenen Lehren auf besondere Verhältnisse und überhaupt mannigfach wechselnden Wendungen die grösste Freiheit gegeben; es möchte also scheinen, dass die Bezugnahme auf die lediglich mündliche Verkündung des Evangeliums nicht geeignet sei, die Übereinstimmung der schriftlichen Evangelien zu erklären, und zwar um so weniger, da wir nicht bloss die eigene Anschauung, sondern auch die übernatürliche Offenbarung als Quelle der evangelischen Predigt anerkennen müssen. Allein der Geist dieser Offenbarung scheute nicht den Maassstab der eigenen Anschauung; denn jener Paulus, der sich rühmen durfte, das Evangelium, welches er verkünde, durch Offenbarung erhalten zu haben, trat erst dann als Apostel auf, als ihn Barnabas, der bereits mit den Aposteln verkehrt hatte, hiezu rief und als er von einer mit der apostolischen Zeugenschaft zusammenhängenden Kirche gesendet wurde. Und wie sich ein Widerspruch erhob, begnügte er sich nicht damit, sich auf seine Offenbarungen zu berufen, sondern er gieng zur Muttergemeinde in Jerusalem und da „legte ich ihnen," sagt er selbst, „das Evangelium vor, welches ich unter den Heiden verkünde, insbesondere denen, welche in Ansehen standen, damit ich nicht umsonst laufe oder gelaufen wäre" (Galat. 2, 2.). Erst die Anerkennung der Hauptapostel sicherte ihn vor der Gefahr, in's Leere hinein zu bauen. Es herrschte also eine Norm unter den Aposteln, nach welcher man ein wahres Evangelium prüfte. Es konnte im Einzelnen

[1]) Gal. 1, 8. Das von mir verkündete Evangelium ist nicht von Menschen erlernt u. s. w. Vgl. unten: über die Wundergaben in der apostolischen Zeit.

so grosse Verschiedenheit herrschen, wie sie in der Richtung Pauli beurkundet ist, aber diese Eigenthümlichkeit musste sich vor den Zeugen des Lebens Christi als wahr darstellen.

§. 64.

In diesen Verhältnissen der Apostelwirksamkeit liegt der Schlüssel zur Erklärung der Übereinstimmung unter den ersten Evangelisten, wie zu ihren Eigenthümlichkeiten. Lukas weiss bereits von vorhandenen Evangelien, er kennt aber keine andere Quelle, aus welcher sie entstanden wären, als die Überlieferung derjenigen, welche Augenzeugen gewesen und zum Dienste des Wortes bestimmt worden sind (1, 1). Dass aus zwei vorhandenen Evangelien ein drittes gemacht worden sei, ist ihm fremd. Er selbst empfiehlt das seine dadurch, dass er Allen — nämlich allen Augenzeugen und Dienern des Wortes, von denen unmittelbar vorher die Rede war — fleissig nachgegangen sei (1, 3.) und folglich gute Nachrichten gesammelt habe.

Möglich ist es immerhin, dass der spätere Evangelist die frühern gekannt habe; aber eine fortlaufende Benützung des Einen durch den Andern lässt sich nicht nachweisen. Keines der drei ersten Evangelien verhält sich zum andern wie eine Ergänzung, oder Verbesserung, oder ein Auszug. Am meisten Wahrscheinlichkeit hat es an und für sich, dass Lukas den bereits in's Griechische übersetzten Matthäus gekannt und hie und da benützt habe; auch die Annahme, dass Markus den Matthäus gekannt und kürzer wieder gegeben habe, lässt sich durch Beispiele annehmlich machen (z. B. Matth. 10, 5—14. Mark. 6, 7—12.); aber man stelle was immer für Prinzipien auf, aus welchen die Abhängigkeit der Einen vom Andern hervorgehen soll; man wird sie an zehn Beispielen bewährt finden, zehn andere werden gerade für's Gegentheil sprechen. Man wird z. B. das Prinzip nicht ganz verwerflich finden, dass von zwei parallelen Darstellungen derselben Thatsache jene dem Überarbeiter angehöre, welche das Dunkle klarer, das Anstössige und Harte gefälliger macht, und mit Anwendung auf den uns vorliegenden Stoff wird man bei sich Satz für Satz entsprechenden Erzählungen jene dem spätern, verbessernden Author zuschreiben wollen, welche die mit hebräischen Verhältnissen und Anschauungen natürlicher Weise vielfach verwebten Thaten und

Worte Christi dieses den Griechen fremden Elementes mehr entkleidet, als die andere. Nach diesen Grundsätzen wird man den Lukas manchmal als Überarbeiter von Matthäus und Markus anerkennen müssen, aber auch manchmal ihn für den primitiven Evangelisten halten können. So z. B. setzt Lukas gewöhnlich da, wo Matthäus und Markus unreine Geister nach hebräischem Sprachgebrauche haben, den Griechen verständlicher und geniessbarer: Dämonen;[1]) dafür aber macht er aus einfachen Sabbathen bei Matthäus (12, 1.) und Markus (2, 23.) einen zweit-ersten Sabbath (6, 1.), was noch kein Gelehrter hinlänglich erklären konnte; für Lehrer nimmt er ein ungewöhnliches Wort[2]) u. s. w. Je mehr man sich in die Vergleichung paralleler Stellen einlässt und dabei einzelnen ganz auffallenden wörtlichen Übereinstimmungen begegnet, ohne in vorgefassten Systemen sein gesundes Urtheil zu verlieren, desto mehr bestärkt man sich in der Überzeugung, dass, wenn ein Evangelist auch die Arbeit des frühern kannte, diese ihm nicht einmal in Einzelheiten maassgebend war; dass vielmehr die Wahl der aufzunehmenden Erzählungen und Reden, deren Anordnung und die Form der Darstellung ihren Grund in der Art und Weise haben muss, wie der Evangelist seit Langem die Kunde von Christus vorzutragen pflegte, oder vortragen hörte; wobei nicht die Möglichkeit ausgeschlossen bleibt, dass in einzelnen Ausdrücken das früher geschriebene Evangelium auf das spätere Einfluss geübt haben könne.

Trotz der auffallendsten Übereinstimmung, welche in vielen Berichten unter den drei ersten Evangelien herrscht, wird man nicht leicht zwei Verse nach einander aufweisen können, worin nicht jeder Evangelist sich irgendwie selbstständig bewegt. Nicht nur selbstständig, sondern fast durchgehends aut neuen Wegen bewegt sich das vierte Evangelium.

[1]) Für viele seltenere oder ungefällige Ausdrücke des ersten und zum Theil auch des zweiten Evangelisten nimmt Lukas leichtere Formen: Matth. *ῥαπίσει.* Luk. *στρέψον.* Mark. *συζητεῖν*, Luk. *συνελάλουν.* Markus *κωμοπόλεις.* Luk. *πόλεσιν ἑτέραις.*

[2]) *Ἐπιστάτης.*

W. Das Evangelium Johannis

§. 65.

ist nach dem vielstimmigen Zeugniss des christlichen Alterthums nach den drei synoptischen und zum Theil mit der bewussten Absicht geschrieben, sie zu ergänzen. Nach einer oben angeführten,[1]) von Eusebius uns aufbewahrten Nachricht wurden die ersten drei Evangelien dem heiligen Johannes gezeigt, als er in Ephesus war, und erhielten seinen Beifall, nur tadelte er die Übergehung der Wirksamkeit Christi vor der Einkerkerung von Johannes dem Täufer. Die Wahrnehmung dieser Lücke soll mit Ursache zur Abfassung seines Evangeliums geworden sein.

Doch war es keineswegs die einzige, und auf jeden Fall eine untergeordnete. Die Haupttriebfeder, welche den Apostel zum Schreiben bewog, zeigt er uns selbst, wenn er am Schlusse sagt, Christus habe ausser den erzählten Wunderzeichen noch andere vollbracht: „Diese aber, oder dieses ist geschrieben, damit ihr glaubet, dass Jesus der Messias sei, der Sohn Gottes, und damit ihr durch diesen Glauben in seinem Namen das ewige Leben erhaltet“ (20, 31.).

Allerdings kann von jedem Evangelium gesagt werden, dass es den Glauben an Christus zu erwecken bestimmt sei; doch ist z. B. in Matthäus bei weitem der grössere Theil der Erzählungen so gewählt, dass sich darin nur die Eigenschaften des Propheten darstellen; dagegen bei Johannes zielt fast Alles dahin, uns den Erlöser und Gottmenschen zu zeigen.

§. 66.

Dieses Streben, uns die Gottheit Christi und seine Erlösungsgnade nahe zu legen, wurde nach den Mittheilungen sehr alter Väter zunächst durch das Treiben solcher Irrlehrer hervorgerufen, welche dieselbe läugneten oder verkannten. Irenäus sagt: „Diesen Glauben (an den Einen wahren Gott) predigte Johannes, der Schüler des Herrn, und war durch die

[1]) S. 561.

Verkündung des Evangeliums bemüht, den Irrthum, welchen Cerinthus und schon früher ein Zweig der sogenannten Gnosis, die Sekte der Nicolaiten, den Menschen eingepflanzt hatte, zu entfernen. Indem er nun all' dieses — irrige Wesen — verbannen[1]) und eine Regel des Glaubens in der Kirche aufstellen wollte, ... begann er sein Evangelium mit den Worten: Im Anfang war das Wort u. s. w.“[2]) Hieronymus fügte dem Cerinthus die Ebioniten als Gegner des Johannes bei.[3])

Wenn wir uns die Warnungen der Apostel Paulus, Petrus, Jakobus, Judas gegen die Irrlehren vergegenwärtigen, welche theils geradezu falsche Gnosis genannt, theils als solche gekennzeichnet werden, so nimmt es uns nicht Wunder, dass Johannes sich aufgefordert fühlen konnte, in einer zusammenhängenden Darstellung jene Wahrheiten von Christus mit besonderem Nachdrucke hervorzuheben, welche der Ebionitismus und verwandte Häresien anstritten. Sollten uns die angeführten Äusserungen von gelehrten Vätern nicht Bürgschaft genug dafür sein, dass Johannes die Gottheit Christi und die damit zusammenhängenden Lehren gegen hereinbrechende antichristliche Irrthümer schützen wolle, so müsste

X. der erste Brief des Johannes

§. 67.

uns wenigstens davon überzeugen, dass der Jünger, den der Herr lieb hatte, mit aller Gewalt sich gegen Irrlehren stemmen musste, welche theils die Gottheit, theils die wirkliche Menschheit Christi, theils das Sittengesetz aufhoben. Lassen wir vor der Hand die Frage unberührt, in welchem Verhältnisse dieser Brief zum Evangelium des Johannes stehe, so bemerken wir sogleich eine gewisse Verwandtschaft mit den Briefen des Paulus an Timotheus, denen von Petrus u. s. w. Es werden dieselben Irrlehrer bekämpft und zum Theil auf ähnliche Art. Wie Petrus ausgieng von der Gewissheit, Christus sei Gottmensch, wie er sich berufen hat auf die Verklärung, deren Zeuge er

[1]) Circumscribere, wahrscheinlich soviel als „bannen“, περιγράφειν.
[2]) Contra haeres. III. c. 11. §. 1.
[3]) Vir. ill. c. 9.

gewesen, so hebt Johannes sein Schreiben sogleich an mit einem in gehobener Stimmung gehaltenen Zeugniss von der Gottheit Christi — er nennt ihn das Wort des Lebens und das ewige Leben. — Auch er bemüht sich, den falschen Folgerungen, welche die Häresie aus der Erlösung zog, die wahren entgegen zu halten.

Er thut diess auf eine Weise, welche vielfältig an das Verfahren des heiligen Paulus z. B. im Römerbriefe erinnert. Vor Allem ist eine Erkenntniss der eigenen Sündhaftigkeit nöthig (1, 8.). Mit Zuversicht müssen wir die Hülfe Christi gegen unsere Sünden annehmen. „Er ist die Sühne für unsere Sünden, aber nicht bloss für die unsrigen, sondern auch für die der ganzen Welt“ (2, 2.). Aber die Zuversicht, mit welcher der gläubige Mensch die Gnade der Versöhnung durch Christus annimmt, ist nicht mit Leichtsinn und Libertinismus vereinbar.

Es bleibt eine gottverwandte[1]) Kraft im erlösten Menschen und sie äussert sich in der Beobachtung der Gebote. Unter diesen sind besonders die der Nächstenliebe von hoher Wichtigkeit. Je stärker unser Glaube an Christum ist, desto sicherer stehen wir in der wahren Liebe der Erfüllung der Gebote (2, 3—18.). Auch die Erfahrung von Gebetserhörungen hebt die Kraft des erlösten Menschen (3, 22.).

Aber um in dem Vertrauen auf innere Erfahrungen nicht irre zu gehen, ist Festigkeit im wahren Glauben nöthig (3, 23.). „Geliebte, glaubet nicht jeglichem Geiste, sondern prüfet die Geister“ (4, 1.). Klage über viele falsche Propheten (4, 1.), wie schon vorher über das Kommen des Antichrists und vieler Antichriste (2, 18.). „Jeder Geist, der nicht Jesum Christum bekennt, den im Fleische Gekommenen, ist nicht aus Gott, und das ist der des Antichristes, von dem ihr gehört habt, dass er komme, und welcher nun bereits in der Welt ist“ (4, 3.).

Diesen Irrthümern gegenüber bemüht sich Johannes von Neuem, die Wechseldurchdringung des wahren Glaubens an Christum und der wahren Gottes- und Menschenliebe darzuthun. „Wer ist's, der die Welt besiegt, als Jener, welcher glaubt, dass Jesus der Sohn Gottes sei?“ (5, 5.). Nach einer

[1]) Diese ist theils moralisch, ὁ λόγος τοῦ θεοῦ (2, 14.), theils übernatürlich reell, τὸ χρίσμα (2, 27.).

Versicherung, Christus sei mit Wasser und Blut gekommen, und einer Hinweisung auf das Zeugniss, welches der Geist mit dem Wasser und Blut vereint gebe,[1]) wird der Brief mit einer Aufforderung zur Nachsicht gegen solche geschlossen, welche zwar gesündigt hätten, aber nicht bis zum Tode (5, 16.). Das letzte Wort ist: „Jesus Christus — er ist der wahre Gott und das ewige Leben. Kinder, hütet euch vor den Götzen.“ Unter diesen versteht er vielleicht die Aftergebilde der Phantasie, welche die von ihm bekämpften Irrlehrer statt des wahren Christus zur Verehrung darbieten. Wegen des Nachdrucks, womit Johannes hervorhebt, er hätte Christum mit den Händen berührt (1, 2.), womit er von jedem guten Geiste fordert, derselbe müsse bekennen, Jesus Christus sei im Fleische gekommen (4, 2.), und versichert, derselbe sei mit Wasser und

[1]) Die ältesten Handschriften des neuen Testamentes, sowie die alte lateinische und syrische Übersetzung lesen (1 Joh. 5, 6. 7. 8.) so: 6. *Οὗτός ἐστιν ὁ ἐλθὼν δι' ὕδατος καὶ αἵματος Ἰησοῦς ὁ χριστός· οὐκ ἐν τῷ ὕδατι μόνον ἀλλ' ἐν τῷ ὕδατι καὶ τῷ αἵματι· καὶ τὸ πνεῦμά ἐστι τὸ μαρτυροῦν, ὅτι τὸ πνεῦμά ἐστιν ἡ ἀλήθεια.* 7. *Ὅτι τρεῖς εἰσιν οἱ μαρτυροῦντες* 8. *τὸ πνεῦμα, καὶ τὸ ὕδωρ καὶ τὸ αἷμα· καὶ οἱ τρεῖς εἰς τὸ ἕν εἰσιν.*

Der Sinn scheint: Christus hatte nicht bloss eine wässrige Dunstgestalt an sich, so dass das Göttliche in ihm bloss die leblose Materie angenommen hätte, sondern er verband sich auch mit dem Blute, als dem Medium, wodurch die Seele mit dem Stoffe verkehrt, also mit einer Menschenseele, die einen wahren Leib belebte, und ausserdem war in ihm das übermenschlich Geistige; alle drei Gebiete müssen beachtet werden, aber keines vom andern getrennt; alle drei zusammen sind der Eine wahre Christus. Dass Johannes das Leibliche mit „Wasser“ bezeichnete, hieng wohl mit der von ihm bekämpften Anschauung und Sprachweise der doketischen Schwärmer zusammen.

Seitdem diese Beziehung in den Hintergrund trat, rief die Zusammenstellung des Leiblichen, Seelischen und Geistigen eine symbolische Deutung von der Dreieinigkeit hervor; das Wasser als Grundstoff mahnte an den Schöpfer, das Blut an den Logos und Erlöser, der Geist an den heiligen Geist. Die Kirche hat diese Glosse als inspirirtes Wort anerkannt. Dass aber die Worte: *ἐν τῷ οὐρανῷ, ὁ πατήρ, ὁ λόγος καὶ τὸ ἅγιον πνεῦμα· καὶ οὗτοι οἱ τρεῖς ἕν εἰσι. Καὶ τρεῖς εἰσιν οἱ μαρτυροῦντες ἐν τῇ γῇ,* eben nur eine Glosse seien, kann mit Fug nicht mehr geläugnet werden, da sie nicht nur, wie bemerkt, in den alten Handschriften fehlen, sondern auch von jenen Vätern nie citirt werden, welche bis in's fünfte oder sechste Jahrhundert gegen die Antitrinitarier gekämpft haben. Die disciplina arcani bildet hier keinen Erklärungsgrund.

Blut gekommen (5, 6.), hat man wohl nicht mit Unrecht angenommen, die Irrlehrer, welche Johannes vor Augen habe, hätten unter andern Irrthümern auch den Doketismus festgehalten, d. h. sie hätten gelehrt, Christus habe nur die Scheingestalt eines Menschen, oder höchstens eine wässrige Dunsthülle gehabt.

§. 68.

Dieser Brief ist als Einleitungsschreiben zum Evangelium aufgefasst worden, namentlich von Hug.[1]) Dieser hat die Verwandtschaft des Sprachgebrauches, der Grundanschauungen, der Tendenz, welche zwischen beiden Schriften herrscht und die wirklich so augenfällig ist, dass sie auch einem flüchtigen Leser nicht entgehen kann, mit grossem Fleiss dargestellt.[2])

Zur Gewissheit lässt sich nun allerdings diese Behauptung, dass der Brief dem Evangelium als Vorrede oder Schlusswort diene, oder dass der Apostel sein Evangelium irgend einer Gemeinde überschickt und bei dieser Gelegenheit das gegenwärtig in Frage stehende Schreiben beigelegt habe,[3]) nicht erheben. Aber doch ist uns dieser Brief für die Würdigung des Evangeliums von höchster Wichtigkeit. Er verbürgt uns, dass Johannes in einer Atmosphäre lebte, welche von gnostischen Elementen erfüllt war, er sieht mit Wehmuth Christum verkannt, geläugnet; da erhebt er sich, um Zeugniss zu geben von dem, was er gesehen und erfahren — von der Gottheit und Menschheit Christi.

§. 69.

Ein solches Zeugniss ist sein Evangelium. Die Verschiedenheit zwischen ihm und den vorangehenden ist gross. Es

[1]) Einl. II. S. 247 ff. 3. Aufl.

[2]) Die Einwendungen Hilgenfelds (das Evangelium und die Briefe Johannis 1849) vermag der einfachste Leser zu widerlegen.

[3]) Im dritten Briefe, welcher an Cajus gerichtet ist, spricht Johannes von einer beleidigenden Zurückweisung, welche sein Brief an die dem Cajus wohlbekannte Kirche erfahren habe. Es wäre allerdings denkbar, dass Johannes sein Evangelium nach Korinth geschickt, und dass dort eine jüdische Parthei, in Diotrephes repräsentirt, dasselbe mit dem Briefe, welcher uns vorliegt, zurückgewiesen hätte. Aber mehr als eine Vermuthung lässt sich hierüber nicht aufstellen.

fehlt zwar nicht an übereinstimmenden Berichten, vorzüglich ist die Leidensgeschichte den ersten drei Evangelisten vollkommen parallel und in dem frühern Wirken Christi wird man den johanneischen Bericht nach der oben [1]) gegebenen chronologischen Übersicht an wichtigen Stellen mit den drei frühern zusammentreffen sehen; aber nicht nur ist ein Glaubensbekenntniss von der Gottheit Christi und seiner Wesensgleichheit mit dem Vater dem Faktum seiner Menschwerdung vorangeschickt, was bei keinem andern Evangelisten der Fall ist, sondern es treten die Thaten und Reden Johannis des Täufers und die von Christus mit einer Deutlichkeit und Absichtlichkeit als Zeugen für die Würde Christi auf, welche selbst bei Lukas nicht gefunden wird. Sein Evangelium ist eine historische Theologie und hat mit Recht dem Apostel den Namen des Theologen verdient. Überdiess unterscheidet sich dieses Evangelium von den übrigen durch eine reinere Sprache, der es jedoch weder an Hebraismen, [2]) noch an solchen Ausdrücken fehlt, welche durch die neuen Gedanken des Christenthums einen neuen Sinn erhielten. Nächst Paulus hat Johannes am meisten zur Begründung einer Sprache der christlichen Gotteswissenschaft beigetragen. So ist der Ausdruck: „Wort,“ Logos, [3]) bei ihm der unbestimmten Fassung des Philo entrückt und mit Klarheit als Bezeichnung des Sohnes Gottes angewendet, der von Ewigkeit zu Ewigkeit aus dem Vater hervorgeht. Auch hinsichtlich des Ausdruckes „Gnade“, Charis, ist durch ihn der spätere christliche Sprachgebrauch begründet. Unbestimmter sind die Ausdrücke: „Welt, Licht, Finsterniss, Leben, in der Wahrheit wandeln,“ geblieben, welche oft bei ihm vorkommen.

§. 70.

Mehrere Bibelforscher der neuesten Zeit haben dem Apostel das letzte Kapitel abgesprochen, und zwar aus dem Grunde, weil bereits das vorhergehende die Schlussrede enthalte.

Es lässt sich wirklich nicht läugnen, dass Jedermann, der die letzten Worte des zwanzigsten Kapitels liest, hiemit das

[1]) S. 559 ff.

[2]) So I, 9. *ἐρχόμενον εἰς τὸν κόσμον.* Das hebr. כָּל בָּאֵי עוֹלָם

[3]) S. oben S. 481 ff.

Buch beendet glauben wird; allein die alten Handschriften bieten das letzte Kapitel dar, es fehlt in keiner alten Übersetzung; wenn es nach Beendigung des vorangehenden als Zusatz beigefügt wurde, so ist es von der Hand des Evangelisten selbst.

Ist diese letztere Annahme begründet, so erhalten wir gerade durch dieses Kapitel einen wichtigen Aufschluss über die Zeit der Abfassung des Evangeliums. Das letzte Kapitel ist ganz dem Andenken Petri gewidmet. Nach der Auferstehung erscheint Christus den Aposteln in Galiläa, da fragt er den Petrus dreimal, ob er ihn liebe, und verleiht ihm das Oberhirtenamt. Daran fügt der Heiland die Worte: „Wahrlich, wahrlich, ich sage dir, als du jünger warest, hast du dich selbst gegürtet und bist umhergewandelt, wo du wolltest; wenn du aber alt sein wirst, wirst du deine Hände ausspannen und ein Anderer wird dich gürten und an einen Ort bringen, wo du nicht willst“ (21, 18.). „Das sagte er, um anzudeuten, durch was für eine Todesart er Gott verherrlichen würde,“ fügt der Verfasser bei mit offenbarer Bezugnahme auf die den Lesern bekannte Todesart des Petrus.

Dieses Kapitel ist also nach dem Tode Petri geschrieben. Sollten die angeführten Worte allein nicht hinreichen, dieses darzuthun, so würde es aus dem Schlusse erhellen. Der Verfasser findet sich veranlasst, gegen die Sage zu protestiren, als wenn Johannes ewig leben sollte. Eine solche Protestation war dann erst an der Stelle, wenn die übrigen Apostel, oder doch die vorzüglicheren heimgegangen waren. Sie ziemte einzig dem Jünger, den der Herr lieb hatte.

Um dem Petrus nach seinem Martertode ein Andenken zu setzen und zugleich eine Vorstellung zu widerlegen, welche ihm selbst, dem Johannes, eine übernatürliche Hoheit beigelegt hätte, muss er an das bereits fertige Evangelium noch einen Zusatz anfügen; demnach muss das Evangelium selbst vor dem Tode Petri, oder vor der Zeit geschrieben sein, als dieser in Ephesus bekannt war.

§. 71.

Der Ort der Abfassung des Evangeliums ist nämlich Ephesus. Zwar haben einige von den Alten Patmos dafür ausgegeben und damit die Abfassung in die Zeiten des Domitian hinausgeschoben; aber es sind Schriftsteller von zu zweifelhaftem

Rufe und zu spätem Datum,[1]) als dass sie das Zeugniss des Irenäus aufwiegen könnten, welcher durch Polykarp dem Apostel nahe genug stand, um Glauben zu verdienen. Nachdem dieser über die Entstehung der ersten Evangelien — leider nur allzu kurzen — Bericht erstattet hat, fügt er bei: „Nachher gab Johannes, der Jünger des Herrn, der sogar an seiner Brust ruhte, ebenfalls das Evangelium heraus, während er in Ephesus, in Kleinasien, sich aufhielt.“[2])

Wie früh Johannes nach Ephesus gekommen sei, lässt sich nicht bestimmen. Es scheint nach der Gefangenschaft Pauli geschehen zu sein; vielleicht war die jüdische Christenverfolgung, deren Opfer Jakobus der Jüngere wurde, und in welcher der Hebräerbrief einzelne bedrängte Gemeinden, wie es scheint, tröstet, die Veranlassung zur Reise des Apostels nach Kleinasien. Die jungfräuliche Mutter des Herrn, welche ihm vom Kreuze herab war empfohlen worden, war noch vorher in Jerusalem gestorben,[3]) also nicht bei Johannes in Ephesus. In Ephesus ist, wie das Evangelium, so auch ohne Zweifel der erste,

Y. u. Z. zweite und dritte Brief des Johannes

§. 72.

geschrieben. Beide sind an einzelne Personen und nicht an Gemeinden gerichtet; der zweite an eine Frau, die nicht genannt ist. Einige waren der Meinung, diese Frau habe Eklekte geheissen; allein dieser Name ist nur Beiwort zu dem darauf folgenden Titel „Herrin“; also: „Auserwählte Herrin!“ Ausser persönlichen Beziehungen, welche der kurze Brief berührt, zeichnet sich darin besonders die Warnung vor solchen Irrlehrern aus, welche die Menschwerdung Christi nicht annehmen und daher Antichristen seien. Der „Apostel der Liebe“ geht

[1]) (Pseudo-) Athanas. opp. III. ed. Maurin. p. 202. Hippolytus de XII apostolis.

[2]) Iren. III. 1. *Ἔπειτα Ἰωάννης ὁ μαθητής τοῦ Κυρίου ὁ καὶ ἐπὶ στῆθος αὐτοῦ ἀναπεσών, καὶ αὐτὸς ἐξέδωκε τὸ Εὐαγγέλιον ἐν Ἐφέσῳ τῆς Ἀσίας διατρίβων.*

[3]) Wohin nach einer schönen Sage des Mittelalters die Apostel aus allen Weltgegenden zu ihrem Sterbelager zusammenkamen.

so weit, zu fordern, die Leserin des Briefes und ihre Angehörigen möchten allen Verkehr mit Anhängern von Irrlehrern abschneiden, sie nicht in's Haus aufnehmen und nicht grüssen. Ein neuer Beweis dafür, dass Johannes sich berufen fühlte, antichristlichen Zeitbestrebungen entgegenzutreten. Der Schluss des Briefes stimmt zum Theil wörtlich mit dem vom

§. 73.

dritten an Cajus überein, namentlich auch insofern, als in beiden der Apostel seine Hoffnung ausdrückt, recht bald zu Jenen zu kommen, welchen er schreibt. Wahrscheinlich sind beide mit derselben Gelegenheit befördert worden.

Über den Cajus, an welchen der dritte Brief gerichtet ist, haben wir gegründete Vermuthungen. Johannes rühmt an ihm nicht bloss guten Glauben und tadellose Sitten, sondern vorzüglich auch eine Gastfreundschaft gegen reisende Christen und eine Wohlthätigkeit gegen die „Brüder" überhaupt, welche weithin gepriesen werde.

Nun zeigt uns der Römerbrief in Korinth einen Cajus, welchen der Apostel seinen und der ganzen Kirche Gastwirth[1]) nennt (16, 23.). Das Zusammentreffen des Namens mit der beiderseits in gleicher Weise gerühmten Freigebigkeit gegen die Kirche lässt uns kaum daran zweifeln, dass der Empfänger des johanneischen Briefes ein vermöglicher Christ in Korinth sei, bei welchem viele Glaubensgenossen von nah und fern Hülfe fanden.

Er war von Paulus selbst getauft worden (1 Korinth. 1, 14.), konnte aber gleichwohl von Johannes „Kind" genannt werden.

Der Apostel beklagt sich bei ihm über das unfreundliche Benehmen eines gewissen Diotrephes. Ist es richtig, dass Cajus in Korinth lebt, so haben wir in diesem Briefe einen Beweis, dass die Geneigtheit zu Partheien, welche Paulus den Korinthern in zwei Briefen vorhält, nach dessen Entfernung aus dem Oriente nicht aufgehört habe.

Mit grossem Nachdrucke stellt endlich Johannes dem Demetrius ein günstiges Zeugniss aus. Wenn dieser ein und

[1]) Ξένος.

dieselbe Person mit jenem Demas ist, welcher im zweiten Briefe an Timotheus vorkommt, so brauchte derselbe ein Zeugniss von Johannes, denn Paulus hatte ihn hart getadelt (2 Tim. 4, 10.), weil er ihn im Kerker verlassen hatte, wo wir ihn früher an der Seite Pauli finden. (Col. 4, 14. Philemon 24.)

§. 74.

Beide Briefe sind erst später zu allgemeiner kirchlicher Anerkennung gekommen, als der erste. Eusebius rechnet sie zu den bezweifelten Stücken des neuen Testamentes,[1]) und wirklich ist es sehr natürlich, dass so kleine Briefe, welche nicht an Gemeinden, sondern an Privatpersonen gerichtet waren, nicht so leicht zu allgemeiner Geltung kamen, wie andere. Indess fehlt es nicht an sehr alten Zeugnissen für ihre Ächtheit. Irenäus citirt den zweiten als johanneische Schrift,[2]) Clemens Alex. kennt mehr als einen Brief des Johannes, Origenes alle drei. Zwar erwähnt er die Bedenken, welche gegen sie obwalteten, aber er giebt diesen seinen Beifall nicht.

Die lateinische und griechische Kirche hat sich für sie entschieden, die syrische, welche am längsten zögerte, ist hierin nachgefolgt.

So klein diese Briefe sind, so lassen sie uns einen belehrenden Blick in den brüderlichen Verkehr thun, welcher unter den apostolischen Kirchen herrschte: sie nützen uns also, um uns eine Vorstellung von der Verfassung und Lebensordnung der christlichen Kirche in der ältesten Zeit zu machen, welche wir im folgenden Kapitel in einem möglichst gedrängten Bilde betrachten wollen.

Das Leben der apostolischen Kirche stellte sich im 1) Cultus, in 2) der Verkündung der Lehre, und in 3) der Ordnung, dem Wechselverkehr und der Regierung der Gläubigen dar. Diese dreifache Äusserung ihres Lebens war schon im Beginne von der göttlichen Einsetzung bedingt und musste, fort und fort von der wirksamen Gnade getragen, gleichsam beseelt werden. Überdiess trat die übernatürliche Gnade in der apostolischen Zeit so häufig in Wundergaben hervor, dass

[1]) Euseb. H. E. III. 25.
[2]) I. 163.

sie auch nach aussen hin ein Mittel zur Gründung des Christenthumes ward. Wenn wir also das Leben der apostolischen Kirche kennen lernen wollen, so müssen wir erst mit dem Wirken der göttlichen Gnade bekannt werden.

K. IV. Die Grundlagen der apostolischen Kirche.

A. Die göttliche Gnade. Wundergaben. Die Offenbarung Johannis.

§. 1.

Christus hat mit der vollsten Bestimmtheit erklärt, dass alles Wirken der Apostel dadurch bedingt sei, dass sie mit ihm zusammenhängen: Ohne mich könnet ihr nichts thun (Joh. 15.). Er hat ihnen und ihren Nachfolgern versprochen, bis an's Ende der Welt bei ihnen zu sein (Matth. 28.). Zur Vermittelung seiner Einwirkung auf sie hat er ihnen den heiligen Geist verheissen. Von ihm sollte die Fortsetzung seines Werkes vermittelt werden. Die Art und Weise derselben konnte und sollte verschieden sein, still und unbemerkbar im innersten Grunde der Seele, oder mit Zeichen begleitet, welche dem scheinbar unmächtigen Walten der Gnade Bahn brechen sollten durch die Welt. Zur Zeit der Gründung der Kirche scheint es die Vorsehung für nothwendig erachtet zu haben, das stille Walten der Gnade, von welchem zu allen Zeiten das Leben der Kirche und all ihrer Kinder abhängt, mit Wundergaben zu waffnen. Jedenfalls ist es Thatsache, dass die Einführung des Christenthumes in die Welt von mannigfachen Wundergaben begleitet war. Diese Gaben sind dreifacher Art: 1) Gewalt über die äussere Natur in Heilungen u. dgl., 2) Entzückungen, 3) Erleuchtungen, welche der Seele übernatürlicher Weise Fähigkeiten und Kenntnisse verleihen; Erscheinungen, Offenbarungen, Prophetien. Die wunderbare Gewalt über die Natur dient den höhern Gaben gewissermassen zur Stütze; die beiden höhern sind vorzugsweise Gaben des Geistes. Sie kommen insgesammt in der apostolischen Kirche vor.

§. 2.

Eine wunderbare Macht über die Natur übten die Apostel bei verschiedenen Gelegenheiten aus. Christus hatte ihnen hiezu die Anweisung gegeben. Schon als er sie den Erstlingsversuch apostolischer Thätigkeit machen liess, gab er ihnen die Gewalt, „die Krankheiten zu heilen und die Dämonen auszutreiben“ (Mark. 3, 15.). Als ein Dämon ihnen nicht hatte weichen wollen, fragten sie, als über eine auffallende Sache, Christum um die Ursache (Matth. 17, 19. Mark. 9, 27.). Auch die zweiundsiebenzig Jünger, welche er bald darauf in Samarien aussendete, trieben Dämonen aus und freuten sich dessen (Luk. 10, 17.). Vor der Himmelfahrt endlich versprach der Herr denen, die Glauben hätten, eine grosse Macht, Wunder zu wirken, verbunden mit der Sprachengabe (Mark. 16, 17.). Die Wunder der Gläubigen sollten sogar grösser sein, als die des Herrn selbst (Joh. 14, 12.). Wirklich ist das Geschichtswerk, welches uns die Anfänge der Kirche darstellt, voll von Berichten über Wunder der Apostel. Lukas kennt deren so viele, dass er wiederholt von ihnen nur insgesammt zu sprechen sich genöthigt fühlt, ohne sie im Einzelnen aufzählen zu können: „Es geschahen viele Wunder und Zeichen durch die Apostel“ (Apostelgesch. 2, 43. Vgl. 5, 12. 8, 7.). Einzelne Fälle führt er besonders auf, und zwar nicht bloss Krankenheilungen unter Gebet, sondern auch durch vertrauensvolle Berührung solcher Dinge, welche mit dem Leibe der Apostel in Berührung gekommen waren. „Nicht gemeine Wunder wirkte Gott durch Paulus; ja man legte Schweisstücher und Binden, welche seine Haut berührt hatten, auf die Kranken und der Erfolg war, dass die Krankheiten aufhörten und die bösen Geister ausfuhren“ (ebend. 19, 11. 12., in Ephesus). In Jerusalem legte man an den Weg, wo Petrus vorübergieng, Kranke, damit sein Schatten zur Heilung auf sie falle „und sie wurden Alle geheilt“ (ebend. 5, 15 f.).

§. 3.

Noch wichtiger waren die mehr geistigen Wundergaben. Christus hatte dieselben zunächst den Aposteln verheissen, anfangs in allgemeinerer Andeutung (s. Joh. 15 ff.), dann kurz vor der Himmelfahrt mit dem bestimmten Auftrage,

sie sollten in Jerusalem warten, bis sie bekleidet würden mit der Kraft von der Höhe (Luk. 24, 49.). Auf dem Ölberge: „Ihr werdet empfangen die Kraft des heiligen Geistes, welcher herabkommen wird über euch“ (Apostelgesch. 1, 8.). Zur Zeit, da die Juden das Andenken an die Offenbarung des mosaischen Gesetzes und an das Herabströmen von Flammen auf dem Sinai feierten, — an Pfingsten — erfüllte sich unter sichtbaren Feuererscheinungen und erdbebenähnlichem Brausen die Verheissung Christi. Die Apostel wurden mit Wundergaben ausgestattet, wovon sogleich die des Redens in fremden Sprachen hervortrat. Man darf sich nicht vorstellen, dass diese Gabe bleibend war, so dass die Apostel in jedem beliebigen Augenblicke sich ohne weiters jedem Menschen hätten verständlich machen können, es gehörte sicher eine mit der Entzückung verwandte Erregung dazu, um diese Gabe zu geniessen.[1]) Aber es war nun einmal gleichsam der magnetische Herd gegründet, von welchem aus die Strahlen lebenspendender Himmelskräfte sich ausbreiteten. Die Apostel waren nicht die Einzigen, welche die Geistesgaben besassen, und die Sprachengabe war wieder nicht die einzige, welche in der Gemeinde herrschte, sie war nur einer von den Farbenringen, in welchen so zu sagen ein neuer Regenbogen als Wiederschein der aufgegangenen Gnadensonne über dem Frühlingsleben der Kirche schimmerte. Wir haben sogleich an einem von den sieben Diakonen, welche zur Ergänzung der apostolischen Thätigkeit gewählt wurden, ein Beispiel von andern Wundergaben. Von Stephanus wird nämlich gesagt, er sei ein Mann gewesen voll des Glaubens und „des heiligen Geistes“ (Apostelgesch. 6, 5.). Letztere Bezeichnung hat keineswegs den Sinn von allgemeiner Begabtheit mit heiligmachender Gnade; denn Lukas erklärt sich noch deutlicher: „Stephanus, voll der Gnade und der Gewalt, wirkte grosse Wunder und Zeichen im Volke“ (6, 8.), sein Angesicht glänzte bei dem Verhöre im Synedrium (6, 15.); und „voll des heiligen Geistes“ zum Himmel den Blick wendend schaute er die Glorie Gottes und Jesum zur Rechten Gottes stehend (Apostelgesch. 7, 55.). Wir sehen also, dass die Gaben des heiligen Geistes sich weiter ausbreiteten, als auf den Apostelkreis, und mehr in sich schlossen, als das Sprachen-

[1]) S. indessen 1 Cor. 14, 18.

wunder. Ähnliches, wie an Stephanus, nehmen wir an Philippus wahr, nachdem er in Samaria viele Wunder gewirkt (ebend. 8, 6 f.) und im Auftrage eines Engels (8, 26.) sich südwärts gewendet hat, wo er einen Proselyten tauft: „Da riss ihn der Geist des Herrn hinweg und er fand sich in Azotus“ (8, 39 f.). Die Geistesgaben, welche in Samarien in Folge der von Petrus und Johannes ertheilten Firmung sich zeigten, waren so auffallend und wunderbar, dass Simon der Magier nach ihrem Besitze lüstern wurde; der „heilige Geist,“ welchen dort die Firmlinge empfiengen (8, 17 f.), kann also nicht in einem unsichtbaren, innerlichen Vorgange allein bestanden haben.[1]) Als Petrus in dem Hause des Cornelius zu Cäsarea predigte, kamen alle Anwesenden in einen Zustand der Entzückung und „es fiel der heilige Geist“ auf sie (ebend. 10, 44 ff.). Namentlich erhielten sie die Sprachengabe. Wir sehen demnach auch Laien mit jenen Wundergaben geschmückt. Doch war diess nicht bloss in der Gemeinde von Samarien der Fall, sondern: „Alle Kirchen in Judäa, Galiläa und Samaria hatten Frieden, sie wurden erbaut und wandelten in der Furcht des Herrn und wurden erfüllt mit dem Troste des heiligen Geistes“ (ebend. 9, 31.). Als die apostolische Thätigkeit sich über Palästina hinaus wagte, verbreiteten sich mit ihr auch überall hin jene Gaben. So finden wir sie in Antiochien, von welcher Gemeinde es nicht nur heisst, die Hand des Herrn sei mit ihr gewesen (11, 21.), was möglicher Weise auf ein allgemeines Gelingen bezogen werden könnte, sondern auch, Barnabas, selber „voll des heiligen Geistes“, habe die Gnade Gottes bei ihnen gesehen (ebend. 11, 23.). In Ephesus traten die Wundergaben in offener Erscheinung an den Gläubigen hervor, insbesondere die Sprachengabe (ebend. 19, 6 f.). Und sicher war das Gleiche auch bei solchen Gemeinden der Fall, von welchen es die Apostelgeschichte nicht ausdrücklich bemerkt. Das Ausserordentliche scheint hinsichtlich dieser Himmelsgeschenke zur Regel geworden zu sein. Paulus konnte in Milet sagen, „der Geist“ künde ihm von Stadt zu Stadt Leiden an (Apostelgesch. 20, 23.). Dass die Galater wohlvertraut mit jenen Gaben waren, sehen wir aus

[1]) *Ἐλάμβανον πνεῦμα ἅγιον.* Vers 20 wird dieselbe Sache mit *δωρεὰ τοῦ θεοῦ* bezeichnet.

dem Briefe Pauli an sie (Gal. 3, 5. 4, 6. 3, 2.). Das Gleiche gilt von den Lesern des Briefes an die Hebräer (6, 4.), und des ersten von Johannes, in welchen wir die Korinther vermuthen dürfen.[1])

§. 4.

Wer sich in die Lage der ersten Gemeinden hineinversetzt, kann recht gut begreifen, warum Christus den heiligen Geist, welcher solche Wirkungen hervorrufen sollte, einen Tröster nennt (Joh. 14, 16 u. s. w.), eine Benennung, welche auch da wieder vorkommt, wo in der Apostelgeschichte die wirkliche Ertheilung der Gaben berichtet wird (Apostelgesch. 9, 31.). Sie waren ein Unterpfand für die Gewissheit der apostolischen Lehren, ein Ersatz für die grossen Leiden, welche die Anhänglichkeit an den wahren Glauben mit sich brachte. In diesem Sinne werden sie öfters von den Aposteln aufgefasst. Am nachdrücklichsten im Hebräerbrief, wo die Bedeutung derselben und ihre Fähigkeit, den Glauben zu verbürgen, so hoch angeschlagen wird, dass der Verfasser einem Menschen, welcher nach solchen Erfahrungen doch vom Christenthume abfallen würde, die Möglichkeit der Wiederaufnahme abspricht.[2])

Andererseits konnte das Hervortreten dieser Gaben an solchen, gegen deren Erlösungsfähigkeit schwer zu überwindende Vorurtheile herrschten, für die ersten israelitischen Erben des Heiles zum tröstlichen Kennzeichen des gnadenvollen Willens Gottes werden, wie es bei Cornelius der Fall war. Als Petrus an ihm und seiner Familie die Wundergaben bemerkte, legte er selbst die jüdische Scheu ab, welche noch immer ihn hemmte und durch seine Berufung auf diese Thatsachen der Gnade wurden die engherzigen Gegner überwunden. Auch diese fanden einen Trost darin, das Wirken der göttlichen Gnade so sehr erweitert zu sehen.[3])

Diesen Erfolg der tröstlichen Versicherung in dem doppelten Sinne, den wir eben bezeichnet haben, konnten alle, selbst die scheinbar zwecklosen Gaben hervorbringen. Auf den

[1]) 1 Joh. 2, 27. χρίσμα.

[2]) Hebr. 6, 4 ff.

[3]) Apostelgesch. 10, 48. 11, 16. 15, 9. Vgl. 15, 12.

ersten Blick befremdet es uns, in der Familie des Cornelius als erste Wirkung des heiligen Geistes die Sprachengabe zu finden. Wir sehen so wenig einen Zweck, wie wenn wir die wunderbaren Gestalten mancher Pflanzen und Thiere anschauen, von denen wir keinen Nutzen im Haushalte der Natur entstehen sehen. Es kommt uns wie ein schönes, aber planloses Spiel einer übernatürlichen Kraft vor, wenn wir durch den ersten Brief Pauli an die Korinther (K. 12 ff.) in die religiösen Versammlungen der ersten Christen eingeführt werden, und da neben Propheten, welche die Zukunft schauen, neben Begeisterten, über deren Lippen Loblieder strömen, Reden in Sprachen hören, welche Niemand von den Anwesenden versteht. Aber gleichwohl war dieser mit der Annahme des wahren Glaubens verbundene Zustand der Erhebung der Seele zu wunderbarer Kraftäusserung eine tröstliche Bürgschaft.

§. 5.

Die Gaben prophetischer Erleuchtung zusammengenommen mit Erscheinungen Christi und von Engeln waren nicht bloss tröstlich, sondern in vielen Fällen belehrend und überhaupt ein wichtiges Mittel, um bei der ersten Verbreitung des Christenthums sicher vorwärts zu gehen. Durch eine Vision im ekstatischen Zustande gelangte das Haupt der apostolischen Kirche zu der wichtigen Überzeugung, dass es nimmermehr der Wille Gottes sei, die Mittel des Heiles den Heiden vorzuenthalten (Apostelgesch. 18.). Eine Erscheinung Christi, verbunden mit einem innerlichen Vorgange ekstatischer Art, bekehrte den grossen Weltapostel.[1]) Durch Offenbarungen lernte er das Evangelium (Gal. 1, 11.); eine Offenbarung führte ihn zum Concilium in Jerusalem (ebend. 2, 2.).[2]) Übernatürliche Mahnungen lehren ihn, das Evangelium nach Europa zu bringen (Apostelgesch. 16, 6.), und endlich offenbart ihm Christus bei der letzten Anwesenheit in Jerusalem, wo er gefangen genommen wurde, er werde auch in Rom vom Evangelium Zeugniss geben (ebend. 23, 11.). Eine der wichtigsten Offenbarungen

[1]) Apostelgesch. 9. Vgl. die eigene Erzählung von Paulus (Apostelgesch. 22, 6. und 26, 13.).

[2]) Vielleicht gehört hieher auch: *Δεδεμένος τῷ πνεύματι* (Apostelgesch. 20, 22.).

war die, welche Paulus den gegen ihn tobenden Juden kurz vor seiner Gefangensetzung erzählte (Apostelgesch. 22, 17.). Sie fällt in die erste Zeit seiner Bekehrung.[1]) Während eines innigen Gebetes im Tempel gerieth er in Ekstase und in ihr versicherte ihm Christus: „Ich werde dich zu den Heiden weithin senden.“[2])

Das grösste Gewicht legt der Apostel selbst auf eine Entzückung, welche vierzehn Jahre vor Abfassung des zweiten Korintherbriefes, also um die Zeit seiner zweiten Reise nach Jerusalem stattfand.[3]) Die angeführten Fälle reichen hin, um uns zu zeigen, wie vielfältig und in welch grossen Angelegenheiten die übernatürliche Erleuchtung des heiligen Geistes, welche manchmal mit Erscheinungen verbunden war, den Aposteln zum Leitstern und zur Belehrung diente. Die belehrende Wirkung der Geistesgnaden fehlte aber auch untergeordneten Männern nicht. Ananias in Damaskus erhält nicht nur über die Bekehrung Pauli auf übernatürlichem Wege Nachricht (Apostelgesch. 9, 15.), sondern er prophezeit demselben auch: „Du wirst dem Herrn ein Zeuge sein bei allen Menschen, die du gesehen und von denen du gehört hast“ (22, 15.). Ein von Jerusalem nach Antiochia gekommener Prophet, Namens Agab, prophezeit eine bevorstehende Hungersnoth (ebend. 11, 28.) und später dem Paulus in Cäsarea den Verlust der Freiheit (ebend. 21, 11.). Auch Frauen sind im Besitze prophetischer Gaben; so die Töchter des Diakons und Evangelisten Philippus in Ptolemais (ebend. 21, 9.); in Korinth scheinen Frauen solche Gaben gehabt zu haben; wenigstens findet der Apostel für nöthig, ihnen die Haltung von Vorträgen in der Kirche zu verbieten (1 Kor. 14, 34 ff.). Die Leser des ersten Briefes von Johannes — wahrscheinlich eben die Korinther — werden als solche Christen gekennzeichnet, welche vermöge „der Salbung“ selbst vollkommen unterrichtet wären in Allem, was er ihnen sagen möchte. „Ihr habet die Salbung vom Heiligen (Geiste?) und wisset Alles. . . . Ihr habet die Salbung von ihm (Christus) empfangen, sie bleibt in euch und

[1]) Da er nach dreijähriger Zurückgezogenheit in Arabien den Petrus in Jerusalem besuchte (Apstlg. 9, 26. Gal. 1, 18.).

[2]) Vgl. Apostelgesch. 22, 21.

[3]) 2 Kor. 12, 2 ff.

ihr habt nicht von Nöthen, dass euch Jemand lehre“ (1 Joh. 2, 20. 27. Vgl. Phil. 3, 15.). Also gab es übernatürliche Belehrungen in solchem Umfange, wie der Apostel Paulus sie für sich in Anspruch nimmt, wenn er sagt, er habe das Evangelium durch Offenbarung gelernt (Gal. 1, 12.), auch bei Laien.

Der Apostel Johannes, welcher uns hiemit einen höchst wichtigen Aufschluss über den Reichthum und die Ausdehnung der höheren Geistesgaben giebt, hat uns zugleich auch ein anschauliches Muster von Offenbarungen aus der Blüthezeit apostolischer Entzückungen hinterlassen

§. 6.

in der Apokalypse. Johannes befand sich auf der Insel Patmos im Exil „wegen des Wortes Gottes und des Zeugnisses Jesu Christi“ (1, 9.). Dort hatte er wiederholt Entzückungen,[1] in welchen er verschiedene Visionen sah und Offenbarungen über das Schicksal der Kirche und den Zustand einzelner Kirchen erhielt. Zuerst erscheint ihm der Gottmensch in herrlicher Gestalt und giebt ihm Aufträge an sieben Kirchen Asiens (K. 1—3.). Dieser Theil ist leicht verständlich, obschon wir die Rügen, welche den einzelnen Bischöfen ertheilt werden, nicht durchaus mit Zeugnissen aus der ältesten Kirchengeschichte belegen können.

§. 7.

Viel schwieriger ist alles Folgende (K. 4—22.). Es zerfällt in mehrere Gruppen; eine in sich vollkommen abgeschlossene bilden die K. 4—11. Da eröffnet sich zunächst ein Blick in die Umgebung des Thrones Gottes. Ein Buch mit sieben Siegeln zieht alle Aufmerksamkeit auf sich; Niemand kann diese Siegel öffnen, als das Lamm Gottes. Nach Eröffnung der ersten sechs Siegel (K. 6, 1—9.) tritt eine Pause ein; die Seelen der Gerechten werden überschaut (K. 7.). Nach Eröffnung des siebenten Siegels (8, 1.) beginnt eine neue Entwickelung von sieben Abschnitten, welche durch Posaunen bezeichnet sind. Jede dieser Posaunen leitet besondere Plagen ein, welche über die Erde kommen sollen. Die sechste Posaune

[1]) ἐγενόμην ἐν πνεύματι 1, 10. 4, 2. Vgl. 17, 3. 21, 10.

hat furchtbare Plagen verkündet, namentlich schaden Feinde auf Rossen, deren Stärke im Maul ist (9, 1.). Nach dieser sechsten Posaune tritt eine Stille ein.

Ein starker Engel mit einem offenen Buche verkündet, dass nach der siebenten Posaune die Zeit aufhöre (10, 6.). Der Seher muss jenes Buch aus der Hand des Engels nehmen und essen, es ist süss im Munde und bitter in den Eingeweiden, und es wird ihm gesagt: „Nochmals wirst du müssen prophezeien über oder für viele Völker, Nationen, Zungen und Könige“ (10, 11.).

Damit ist mitten aus den Bildern, welche in späte, ferne Zeiten hinausreichen, in die Gegenwart des Johannes zurückgeschaut und von dieser aus wird, ehe mit der siebenten Posaune Alles endet, das Schicksal des „Tempels“ und der Lehre weithin überblickt. Der Apostel misst den Tempel, den äussern Vorhof aber lässt er ungemessen, denn er ist den Völkern gegeben und sie werden auf ihm umhertreten zweiundvierzig Monate, d. i. zwölfhundert und sechzig Tage lang (11, 2.). „Und ich beauftrage meine zwei Zeugen und sie werden prophezeien zwölfhundert und sechzig Tage lang“ (11, 3.). Und nun nähert sich das Ende.

Wenn diese ihr Zeugniss werden beendet haben, wird das Thier, das aus dem Abgrunde emporkommt, mit ihnen Krieg führen und sie tödten (11, 7.). Ihr Leichnam wird drei und einen halben Tag unbestattet da liegen zur Freude der Menschen.

Aber nach drei Tagen und einem halben stehen sie wieder auf, die siebente Posaune erschallt und das Reich Christi beginnt, welches dauert in alle Ewigkeit (11, 15.).

§. 8.

In dieser eben überschauten Gruppe von Visionen sehen wir eine doppelte Reihe von sieben Entwickelungen, einerseits sieben Siegel, andererseits sieben Posaunen, und beide sind als gegenseitig sich ergänzend, und parallel neben einander laufend, nicht auf einander folgend zu betrachten; beide sind gegen das Ende hin, von dem sechsten Ruhepunkte an, am ausführlichsten; beide treffen vom sechsten Abschnitte an deutlich zusammen. In der ersten Reihe folgt nach Erbrechung des sechsten Siegels die Sammlung der Gerechten aus Israel und den Völkern, das Lamm weidet sie, sie dürsten und hungern

nicht mehr, alle Thränen sind getrocknet; das siebente Siegel bringt nichts Neues mehr, sondern beschliesst nur das nach Eröffnung des sechsten Geschehene (7, 16.). In der zweiten Reihe folgt auf die sechste Posaune ein grosser Kampf gegen die Zeugen und Verkünder des Evangeliums, ein kurzer Fall derselben, dann aber Bestrafung der Bösen und eine grosse Bekehrung der Unvollkommenen (11, 13.). Mit der siebenten Posaune steht das Reich Christi im vollen Glanze da, der himmlische Tempel ist offen mit all seiner Glorie.

§. 9.

Noch leichter lässt sich in der folgenden Gruppe von Visionen (K. 12—19.) eine Schilderung von Zeiten erkennen, welche den vorhergeschilderten nicht nachfolgen, sondern mit ihnen grossentheils zusammenfallen. Die Schilderungen, welche in dieser Gruppe vorkommen, enden mit dem vollen Siege Christi und der Hochzeit des Lammes (K. 19.), also mit derselben Thatsache, wie die sieben Siegel (K. 7.) und die sieben Posaunen (K. 11.). Ferner trifft das Maass von zwölfhundert und sechzig Tagen oder zweiundvierzig Monaten, welches dort angewendet wurde, um die Herrschaft der Heiden über Jerusalem (11, 2.), sowie die Dauer der Busspredigt der beiden Zeugen zu bezeichnen (11, 3.), vollkommen zusammen mit demjenigen, woran das Weilen der himmlischen Frau in der Wüste (12, 6.) und wiederum die Herrschaft des wiedererweckten Thieres (13, 5.) gemessen wird. Während aber die sieben Siegel und sieben Posaunen fast Schritt für Schritt neben einander her die Zukunft abmessen, haben sich die Visionen von K. 12—19. zur Aufgabe gesetzt, Hauptparthien, besonders vom Anfange und Ende, näher zu beleuchten.

§. 10.

Das zwanzigste Kapitel trifft mit allen vorangegangenen Gruppen in der Schilderung vom Ende zusammen, greift aber nicht bis an den Anfang zurück, sondern nur bis zum Drachensturze, der 12, 7. geschildert war. Dort wurde der Drache vorläufig auf den Boden geworfen, um später, wiewohl nur auf kurze Zeit, wieder aufzustehen (12, 6. 12.); hier ist der Drache gebunden worden auf tausend Jahre (20, 2.), um nach Ablauf

dieser Zeit, während welcher Christus mit den Heiligen herrscht, auf kurze Zeit loszukommen (20, 7.).

Die beiden letzten Kapitel endlich beschäftigen sich ganz mit dem Ende. Sie können als weitere Ausführung des in K. 11. Vers 29. Angedeuteten aufgefasst werden.

§. 11.

Ohne Beachtung dieser Nebeneinanderordnung der einzelnen Gruppen könnte uns die Offenbarung Johannis nur als ein Chaos von wild durcheinanderspielenden Wundergestalten vorkommen. Hält man aber diese Wahrnehmung fest, so ist an der Möglichkeit einer Deutung nicht zu verzweifeln.

Diejenige Auslegung der Apokalypse, welche sich vor allen andern durch den Umstand empfiehlt, dass ihr Verfasser selbst visionär, sonst aber ernst und nüchtern war, nämlich die des seligen Bartholomäus Holzhauser, ist auf die Voraussetzung der sich ergänzenden parallelen Nebeneinanderordnung einzelner Abschnitte gebaut.

Sie hat das Eigene, dass auch die drei ersten Kapitel, worin die sieben Kirchen Asiens angeredet sind, als Prophezeiung über die Zukunft der Kirche aufgefasst wird, so dass parallel mit diesen sieben Typen die sieben Siegel und die sieben Posaunen liefen.

Der Seher scheint sich mit diesen Mahnungen nicht bloss an die genannten Kirchen selbst wenden zu wollen, denn er sagt: „Wer Ohren hat, der höre, was der Geist zu den Kirchen spricht“ (3, 22.). Um die Mahnungen, welche der Wortlaut giebt, zu verstehen, braucht man keine besondere Aufmerksamkeit anzuwenden, wohl aber, um darin das Vorbild der Hauptperioden der Kirchengeschichte bei ihrem jedesmaligen Eintreffen zu erkennen. Die Auffassung Holzhausers lässt sich mit einigen nicht wesentlichen Änderungen in folgender Weise geben:

§. 12.

I Ephesus, 2, 1 ff. Das Ende der apostolischen Zeit. Die Apostel sind bis auf Johannes heimgegangen, ihre Nachfolger kämpfen gut gegen die Nikolaiten, aber der erste Eifer der Apostel selbst ist nicht mehr da.

II. Smyrna, 2, 8 ff. Sei getreu bis in den Tod. Zeit der Martyrer.

III. Pergamus, die Heimath alter Gelehrsamkeit. Bekenntniss des Glaubens. Die Zeit der grossen Kirchenväter vom vierten bis sechsten Jahrhundert. Warnung vor der Häresie — Bileam.

IV. Thyatira, 2, 18. Lobenswerther Zustand. Zeit der Herrschaft der Kirche von Justinian bis auf Carl V. Warnung vor weltlichem Sinn — Jezabel.

V. Sardes, 3, 1 ff. Du hast den Namen, dass du lebst. Das Scheinchristenthum der herrschende Zustand. Die neue Zeit.

VI. Philadelphia, d. i. Bruderliebe, 3, 7 ff. Ohne äussere Macht doch treues Bekenntniss. Zeit der Blüthe religiösen Lebens ohne weltliche Macht der Kirche. Vielleicht unsere nächste Zukunft?

VII. Laodicea, d. i. Völkergericht, 3, 14. Nicht kalt und nicht warm. Zeit der Erschlaffung in Glaubenslosigkeit und Preisgebung aller sittlichen Grundsätze. Ende der Geschichte der irdischen Menschheit.

In diesen sieben Typen wäre gewissermassen das Thema ausgesprochen, über welches sich der ganze übrige Theil der Apokalypse verbreitet.

§. 13.

Den grössten Umfang nehmen in der Offenbarung jene Enthüllungen ein, welche sich auf die vorletzte (sechste) und letzte (siebente) Periode beziehen. Vieles ist auch uns noch Zukunft und darum immer noch in räthselhaftes Dunkel gehüllt, welches nur durch die Erfüllung vollkommen kann zerstreut werden.

Um wie viel dunkler muss die Apokalypse Jenen gewesen sein, welche in den ersten Jahrhunderten lebten!

Diese Dunkelheit mag ein vorzüglicher Grund sein, warum die alte Kirche nicht eilte, dieses Buch als allgemein anerkanntes des neuen Testamentes aufzunehmen. Man kannte dasselbe sehr früh, und schon Irenäus führt es an; er bemüht sich, einige Stellen vom Antichrist[1]) zu erklären, und giebt uns nicht nur mit voller Bestimmtheit die Nachricht, dass der Apostel Johannes der Verfasser sei, sondern auch, dass er es

[1]) Adv. haer. l. IV. c. 26 sqq.

gegen Ende der Regierung des Domitian[1]) geschrieben habe und über die Zahl 666 sei befragt worden. Ebenso beruft sich Justinus der Martyrer auf die Apokalypse, die er dem Apostel Johannes zuschreibt; Melito von Sardes verfasste sogar einen Commentar über sie;[2]) Theophilus von Antiochien und Apollonius entlehnten aus ihr dogmatische Beweise;[3]) Tertullian, Clemens von Alexandrien, der Verfasser des Fragments Muratorii, und Origenes nehmen sie ohne Bedenken an. Nur ein Kirchenschriftsteller, Dionysius von Alexandrien, erhob um die Mitte des dritten Jahrhunderts Zweifel gegen ihre Ächtheit und stellte die Meinung auf, jener Johannes, welcher sich als ihr Verfasser kund gebe, sei nicht der Apostel. Allein diese Behauptung ist zu eng mit dem dogmatischen Interesse des Dionysius, als eines eifrigen Kämpfers gegen den Chiliasmus des Bischofs Nepos, verbunden und steht zu einsam und verlassen da,[4]) als dass sie eine Berücksichtigung verdiente.

Gleichwohl zeigte sich in manchen Kirchen noch später ein gewisser Widerstand gegen die Annahme des Buches; die syrische Kirche entschloss sich erst spät, das Beispiel der griechischen und lateinischen nachzuahmen, in welchen die Apokalypse seit dem Ende des vierten Jahrhunderts immer mehr in ihrem canonischen Ansehen erstarkte.

Der Missbrauch, welchen einerseits die Chiliasten, andererseits die schwärmerischen Montanisten von dieser Schrift machten, ist der nachweisbare Grund der langsamen Anerkennung; ein minder beurkundeter, aber doch wirksamer scheint in

[1]) *Τούτων δὲ οὕτως ἐχόντων καὶ ἐν πᾶσι τοῖς σπουδαίοις καὶ ἀρχαίοις ἀντιγράφοις τοῦ ἀριθμοῦ τούτου κειμένου καὶ μαρτυρούντων αὐτῶν ἐκείνων τῶν κατ᾽ ὄψιν τὸν Ἰωάννην ἑωρακότων* etc. Adv. haer. V. c. 30. §. 1. Euseb. V. 8. Nicephorus IV. 14. *Ἡμεῖς οὖν οὐκ ἀποκινδυνεύομεν περὶ τοῦ ὀνόματος τοῦ Ἀντιχρίστου ἀποφαινόμενα βεβαιωτικῶς. εἰ γὰρ ἔδει ἀναφανδὸν τῷ νῦν καιρῷ κηρύττεσθαι τοὔνομα αὐτοῦ δι᾽ ἐκείνου ἂν ἐῤῥέθη τοῦ καὶ τὴν Ἀποκάλυψιν ἑωρακότος. Οὐδὲ γὰρ πρὸ πολλοῦ χρόνου ἑωράθη ἀλλὰ σχεδὸν ἐπὶ τῆς ἡμετέρας γενεᾶς πρὸς τῷ τέλει τῆς Δομετιανοῦ ἀρχῆς.* Ibid. §. 1. Cf. Maximus in Dionys. Areop. epist. X. p. 181. Vgl. Iren. haeres. IV. 20. Sed et Joannes, Domini discipulus in Apokalypsi etc. u. haer. V. 26. significavit Joannes, Domini discipulus etc.

[2]) Justin. dial. c. Tryph. p. 179.; über Melito's Commentar: Euseb. H. E. IV. 26.

[3]) Theophil. bei Euseb. H. E. IV. 24. Apollonius, ebend. V. 18.

[4]) Bei Euseb. VII. 25., wo ausführlich von der Apokalypse.

der Unverständlichkeit zu liegen, welche in dem Maasse geringer wurde, als die Zeiten abliefen, über welche der Seher hinblickt.[1])

§. 14.

Wie dunkel indess der rein prophetische Theil des Buches sein mochte und noch immer ist, so bleibt doch Vieles in ihm allgemein verständlich, was zur Erweckung des christlichen Lebens von grosser Wichtigkeit ist. Jedermann sieht darin drei Wahrheiten mit Nachdruck ausgesprochen: 1. Es giebt eine glorreiche Vollendung der Religion Jesu; Christus wird nicht immer bloss in den Seelen der Gläubigen herrschen, sondern die ganze Schöpfung wird ihm dienen in glorreicher Erneuerung; 2. die Gläubigen, welche mit Geduld und treuer Ausdauer sich sittenrein bewahrt haben, werden die Genossen jener Glorie sein; aber 3. die Ungläubigen und Lasterhaften erwartet ein schweres Strafgericht. Diese Wahrheiten scheinen vorzüglich in der Absicht gelehrt zu sein, um zur Ausdauer in grossen Verfolgungen aufzumuntern.

Die Offenbarung Johannis ist ein Trostbuch in grossen Leiden der Kirche und ein prophetischer Mahnruf zur steten Wachsamkeit, im Aufblick zur Wiederkunft Christi.

§. 15.

So klar diese Hauptpunkte aus dem Gewimmel der mannigfaltigen Symbolik[2]) der Apokalypse hervortreten, so kann uns doch immerhin diese Schrift zum Beweise dienen, dass die Gaben prophetischer Beschauung in der apostolischen Kirche auch ihre Gefahren haben mussten. Der Boden der grossen Thatsachen des Christenthums konnte wankend werden; es konnten Träumereien gesteigerter Einbildungskraft, oder gar ersonnene Truggesichte sich in's Heiligthum der Lehre eindrängen, und aus derselben Quelle, welche das Leben der Kirche erneuern und heben sollte, konnte Auflösung und Widerspruch hervorgehen. Daher fordert derselbe Johannes, dem

[1]) Die Apokalypse des Cerinthus, von welcher Cajus (Euseb. III. 28.) spricht, kann nicht die Apokalypse des Kanons sein.

[2]) Symbole Daniels, Ezechiels und Zacharias' sind hier in gedrängter Schaar bei einander.

wir die Apokalypse verdanken, auf: „Wollet nicht jeglichem Geiste glauben, sondern prüfet die Geister“ (1 Joh. 4, 1.). Zu solcher Prüfung war eine sichere Norm nöthig; dieselbe lag in jenen Anstalten, wodurch die Einheit der sichtbaren Kirche von Anfang an bedingt war.

B. Die Einrichtungen zur Erhaltung der Einheit in der apostolischen Kirche.

§. 16.

Die Nachrichten der Apostelgeschichte über die Einrichtung der ersten Kirche sind dürftig; mit Mühe können wir den Weg verfolgen, welchen die zwei grössten Verbreiter des Christenthums bei ihrem Wirken eingeschlagen haben; der Berichterstatter hat nicht die Absicht, uns ein vollständiges Bild von Zuständen und Einrichtungen zu geben, welche sein Freund Theophilus überall selbst vor Augen sieht, nicht das überall Bestehende, sondern das Geschehene will er darstellen. Gleichwohl finden wir in den zerstreuten Notizen, die uns gerade dieses Buch darbietet, zusammengenommen mit manchen Stellen der Briefe, welche gelegentlich von der Kirchenordnung und dem Cultus sprechen, soviel Belehrung, als hinreicht, um uns über die Grundbedingungen der Einheit in der apostolischen Kirche eine Vorstellung zu machen.

§. 17.

Die Einheit der Kirche und ihr Zusammenhang mit dem Stifter Christus wird durch den Primat im Ganzen und durch die bischöfliche Würde in kleinern Gebieten dargestellt und ist davon bedingt.

Das Ganze der Kirche überschauen wir bei ihrer Grundlegung in der Muttergemeinde zu Jerusalem mit vollkommener Deutlichkeit; ebenso klar tritt dabei die oberste Leitung Petri hervor, welcher Alles ordnet, überall an der Spitze steht, dem Alle gehorchen.[1])

Die Stellung des Bischofes sehen wir in dem Beispiele des Timotheus beurkundet, welcher der Bewahrer des Glaubensdepositums ist (1 Tim. 6, 20.) und verschiedene Andachten

[1]) S. o. S. 611 ff. und die ersten sieben Kapitel der Apostelgeschichte.

zu halten (ebend. 2, 1.), für schöne Kirchenordnung zu sorgen (ebend. Vers 8—13.), überhaupt die Kirche in ähnlicher Weise zu verwalten hat, wie ein guter Hausvater sein Hauswesen (ebend. 3, 5.). Er hat eine Würde, welche durch Händeauflegung ertheilt und mit einer Gnade verbunden ist (ebend. 4, 14.). Er kann über Priester richten, er kann zu Priestern weihen, soll sich aber damit nicht übereilen (ebend. 5, 19 ff.). Auch Titus (2, 15.) wird aufgefordert, sein Ansehen fest zu behaupten und Petrus setzt ein Recht des Gebietens bei den Bischöfen voraus, wenn er mahnt, sie möchten sich nicht tyrannisch in ihren Sprengeln benehmen (1 Petr. 5, 3.).

Wenn in der apostolischen Kirche das Recht des Primates und Episkopates so deutlich hervortritt, so ist beides um so mehr zu den wesentlichen Bedingungen der Einheit und des Bestehens der Kirche zu rechnen, da in jener Zeit viele Glieder der Kirche mit prophetischen Gaben ausgerüstet waren. In diesen ausserordentlichen Gaben konnte eine Ausnahme von der regelmässigen Unterordnung begründet scheinen; aber wir sehen Paulus, trotz dem, dass er sich rühmen konnte, sein Evangelium durch Offenbarung empfangen zu haben, mit Lebensgefahr nach Jerusalem ziehen, um Petrus zu besuchen; ebenso kommt er später nach Jerusalem, um „nicht umsonst gelaufen zu sein.“

Dagegen musste allerdings einen gewissen Ausnahmszustand die Würde des Apostolates herbeiführen, welche dem Johannes so gut eigen war, wie dem Petrus. Als Zeugen, Verkünder und Bekenner des Evangeliums waren alle Apostel gleich. Da aber diese Gleichheit sich auf eine Eigenschaft bezieht, welche nur in dem einzigen Zeitalter der Apostel vorkam und nur wenigen Personen zugehörte, so kann in ihr kein bleibendes Gesetz der Kirchenverfassung, sondern eben nur ein Ausnahmszustand erkannt werden.

Sobald sie etwas anderes thun wollten, als Zeugniss geben von Christo, sobald sie Gesetze für die Kirche geben wollten, traten die Angesehensten mit Petrus zusammen; dieser führte das Präsidium, bewies aber auch, indem er sich dem Antrage des Jakobus fügte, dass seine oberste Kirchengewalt nicht von eifersüchtiger Bewachung seiner Rechte abhänge (Apstlg. 15.). Er konnte sogar eine öffentliche Rüge von Paulus annehmen (Gal. 2.), ohne seinem Ansehen zu schaden, denn dieses war

durch die Anordnung Christi, durch die Anerkennung der ganzen Kirche von ihrem Beginne an und durch Paulus selbst hinlänglich gesichert.

§. 18.

Ein höchst wichtiges Mittel, die Einheit der ganzen Kirche zu bewahren, lag ferner in dem lebhaften Verkehre, der zwischen den einzelnen Gemeinden herrschte.

Wir sehen es schon an den zahlreichen Grüssen, welche den Briefen der Apostel beigefügt sind, wie lebendig nach allen Seiten hin der Sinn des Zusammengehörens in jener Zeit unter den Christen war. Die Reisen der Apostel selbst mussten sehr dazu beitragen, das Band der Gemeinschaft in die weiteste Ferne auszudehnen. Auch die eigenthümlichen Lebensverhältnisse der ersten Bekenner des Christenthums aus dem Judenvolke verdienen in der gleichen Hinsicht Beachtung. So spärlich die Ernte der apostolischen Bemühung auf dem Felde der Judenbevölkerung war, so gehörten denn doch Juden aus allen Theilen des römischen Reiches dem Christenthume an. Ihre vielen Reisen, theils wegen örtlicher Judenverfolgungen, [1]) theils in Geschäften, erhöhte, wie die Circulation der christlichen Ideen, so die wechselseitige Theilnahme an dem Schicksale selbst entlegener Gemeinden, von welchen die Kunde sich durch Vorüberreisende verbreitete.

Durch solche Reisende ist der Glaube der römischen Gemeinde in der ganzen (christlichen) Welt bekannt geworden (Röm. 1, 8.). Die Apostel heben daher die Gastfreundschaft als Tugend sicher nicht ohne Beziehung auf die Förderung des Gemeinschaftssinnes in der Kirche hervor. Cajus, an welchen Johannes seinen dritten Brief schreibt, wird in den Kirchen wegen seiner Gastfreundschaft gerühmt; er ist nicht damit zufrieden, reisende Christen zu beherbergen, er giebt ihnen auch noch das Geleite.

Auch die frommen Gaben, welche an die christliche Gemeinde in Jerusalem gesendet wurden, erhielten den Sinn für Einheit und diese selbst. Beim Apostelconcilium war von den Heidenchristen nur diess Opfer gefordert, dass sie der Armen, nämlich jener in Jerusalem, eingedenk wären (Gal.

[1]) Wie die Austreibung der Juden aus Rom c. 49 unter Claudius.

2, 10.). Diese Forderung versichert Paulus treulich erfüllt zu haben (ebend.). In Galatien (1 Kor. 16, 1.), in Macedonien (Röm. 15, 26.), in Korinth (1 Kor. 9, 1. und 16, 2.) veranstaltete er eine solche Sammlung, deren Ergebniss er selbst nach Jerusalem brachte, gleich einer frühern Gabe, die er (44) von Antiochien aus ebendahin gebracht hatte. Dieses Opfer mahnte an den Ursprung des Christenthums und nährte den Geist brüderlichen Wechselverkehrs.

§. 19.

Ein noch wichtigeres Mittel, die Einheit unter den Bekennern des christlichen Glaubens zu erhalten, war der Cultus. Die Judenchristen führten allerdings den mosaischen Cult bis gegen die Zeit der Zerstörung Jerusalems fort und die Apostel giengen hierin mit ihrem Beispiele voran. Sie besuchten den Tempel mit den Neubekehrten (Apostelgesch. 2, 46.) und für sich,[1]) und zwar nicht bloss, um dort zu lehren, sondern auch, um am ganzen mosaischen Gottesdienste Theil zu nehmen, ja sogar um Opfer darzubringen. Selbst Paulus opferte und that dieses auch nach der dritten Missionsreise, nachdem die Galater den von ihm in Ephesus geschriebenen Brief schon über ein Jahr in Händen hatten (Apostelgesch. 21, 23 ff.). Den Timotheus liess er bekanntlich beschneiden und konnte von sich sagen, er sei den Juden ein Jude (1 Kor. 9, 20.); allerdings that er manches Derartige lediglich in der Absicht, die Juden für das Christenthum zu gewinnen (ebend.); aber er duldete die Beobachtung des Ceremonialgesetzes auch an solchen, welche darin ihr religiöses Bedürfniss befriedigen wollten, wenn sie nur nicht das Heil in diese Übungen setzten.[2]) Ja, er machte am Schlusse der zweiten Missionsreise selbst ein Nasiräergelübde, in Folge dessen er in Jerusalem opferte, nachdem er in Kenchrä das Haar abgelegt hatte.

Am weitesten gieng hierin der Alphäide Jakobus der Jüngere, welcher keine von den jüdischen Satzungen unbeobachtet gelassen zu haben scheint.[3])

[1]) Petrus autem et Joannes ascendebant in templum ad horam orationis nonam. Act. 3, 1.

[2]) Diese Absicht muss Apostelgesch. 5, 21. allein anerkannt werden.

[3]) S. Euseb. II. 22. Nach dem Berichte des Josephus wurde zwar

Doch hatte selbst die judenchristliche Gemeinde Jerusalems neben jenen Übungen, worin sie den Forderungen des mosaischen Gesetzes zu genügen suchte, solche, welche aus der Religion Jesu Christi hervorgegangen waren. Selbst bei ihrem Tempelbesuche scheinen sich die Christen Jerusalems abgesondert und in der Halle Salomons zusammengefunden zu haben,[1]) jedenfalls feierten sie den christlichen Gottesdienst abgesondert, und namentlich das eucharistische Opfer. „Täglich harrten sie im Tempel mit einträchtigem Sinne aus, brachen dann zu Hause das Brod und nahmen ihr Mahl mit Jubel und Herzenseinfalt Gott preisend“ (Apostelgesch. 2, 46.). „Sie lagen mit Ausdauer der Lehre der Apostel, der Gemeinschaft (Communion) und Brodbrechung und den Gebeten ob“ (2, 42.).

Es mag sein, dass nicht alle Stellen, welche vom „Brodbrechen“ der ersten Christen reden,[2]) auf die Feier des heiligen Abendmahles hinweisen, aber jenes „Brodbrechen“, worin sich die Gemeinde als christliche erkannte, kann nicht ein gewöhnliches Essen gewesen sein. Schon die Jünger von Emmaus erkannten den Herrn „am Brodbrechen“ (Luk. 24, 35.), und in den beiden angeführten Stellen steht diese Handlung zwischen der apostolischen Predigt und der Darbringung von Hymnen, wie das Opfer und die Communion in der alten Kirche zwischen der Predigt und der Psalmodie der Gemeinde. So allgemein bekannt war unter den Christen das „Brodbrechen“ als Feier des Abendmahles Christi, dass Paulus an die Korinther schreiben kann: „Ist das Brod, das wir brechen, nicht die Gemeinschaft des Leibes Christi?“ (1 Kor. 10, 16.).

Abgesehen von jenen Stellen, die vom Brodbrechen reden, haben wir hinlängliche Bürgschaft dafür, dass die Feier des

Jakobus, „der Bruder von Jesus mit dem Beinamen Christus“, unter Albinus auf Veranlassung des Ananus mit einigen Andern wegen Abweichungen vom Gesetze (*ὡς παρανομησάντων κατηγορίαν ποιησάμενος*) hingerichtet; aber die angesehensten und gewissenhaftesten Juden fanden sein Thun und Lassen so vollkommen im Einklang mit den Forderungen des Gesetzes, dass sie eine Gesandtschaft an den König schickten mit der Bitte, er möchte den Anan künftig von ähnlichen Maassnahmen abhalten. *Ὅσοι δὲ ἐδόκουν ἐπιεικέστατοι τῶν κατὰ τὴν πόλιν εἶναι καὶ τὰ περὶ τοὺς νόμους ἀκριβεῖς βαρέως ἤνεγκαν ἐπὶ τούτῳ.* Antiq. XX. c. X. §. 1.

[1]) Apostelgesch. 3, 11. 5, 42.

[2]) Apostelgesch. 27, 35.

heiligen Opfers den Mittelpunkt des eigenthümlich christlichen Gottesdienstes der ersten Kirche bildete, und nicht nur diess, sondern auch, dass sich bereits in den apostolischen Zeiten ein Ritus gestaltete, welcher die Art der Feier bestimmte. Wir können jetzt bereits die Liturgien der alten römischen, der antiochenischen, palästinensischen, alexandrinischen, syrischen, äthiopischen und armenischen Kirche überblicken; wir finden im Einzelnen viele Verschiedenheiten, namentlich hinsichtlich der einleitenden Gebete bis zur Entfernung der Ungläubigen und Katechumenen aus der Kirche, aber von da an eine höchst auffallende Übereinstimmung in wesentlichen Theilen. Woher diese Übereinstimmung in so verschiedenen Ländern, wenn nicht daher, dass bereits bei der Gründung des Christenthumes die Grundform dieser heiligsten Feier vorgezeichnet war? Die unter verschiedenen Apostelnamen cursirenden Anaphoren haben allerdings spätere Zusätze, aber schon die Berufung auf die Apostel setzt voraus, dass nach unvordenklicher Erinnerung die Messformularien als apostolische Einrichtung betrachtet wurden.

Die neuaufgefundenen Liturgien der alten Kirche Galliens können das apostolische Alter bestimmter Formularien für die Feier der Messe neuerdings bestätigen.

Mit welcher Achtsamkeit die Apostel namentlich die Einsetzungsworte Christi festhielten, sehen wir bei einer Vergleichung des ersten Briefes an die Korinther mit den drei ersten Evangelien, welche nach demselben geschrieben wurden.[1])

Überhaupt bezeugen die Briefe Pauli, obwohl mit Ausnahme von zweien nur Gelegenheitsschriften, und trotz der Nothwendigkeit, gerade dieses Geheimniss den Augen der Ungläubigen zu verbergen,[2]) die Darbringung des eucharistischen Opfers in der ältesten Kirche, verbunden mit der Communion. Im ersten Briefe an die Korinther mahnt der Apostel von der Betheiligung an heidnischen Opfern ab, und in diesem Zusammenhange spricht er von der Gemeinschaft des Blutes Christi (10, 16.).

[1]) 1 Kor. 11, 24 f.

[2]) Ehe Paulus im ersten Korintherbriefe (10, 15.) von der Eucharistie spricht, bemerkt er: „Ich rede zu Verstehenden; beurtheilet, was ich sage;" eine Formel, die öfters bei den Vätern wiederkehrt, wenn sie zugleich vor Katechumenen und Gläubigen über die Eucharistie sprechen.

Auch der Hebräerbrief kennt einen Altar, welchen die Christen haben und durch dessen Besitz sie viel glücklicher daran sind, als die Israeliten, welche zum Altare der Stiftshütte Zutritt hatten.[1]) Zwar lehrt gerade der Hebräerbrief mit grossem Nachdrucke, dass Christus nur einmal sein blutiges Opfer dargebracht habe; aber diess steht nicht im Widerspruch mit einer fort und fort sich erneuernden unblutigen Darstellung jenes einen Opfers; denn derselbe Brief lehrt auch: Christus habe ein ewiges Priesterthum, weil er ewig lebe (Hebr. 7, 24.); ferner, er lebe immer, um für uns ein Fürsprecher zu sein (ebend. 25. und 9, 24.); ganz dieselbe Lehre vom fortdauernden Mittleramte Christi, welche wir im Römerbriefe finden (8, 34.) und die auch Johannes ausspricht (1 Joh. 2, 1.).

Mit dieser himmlischen Fortsetzung des Priesterthumes Christi hängt jenes Opfer zusammen, welches nach der Ordnung Melchisedechs mitten unter den feindlichen Gegensätzen der Welt die Macht des im Himmel thronenden Erlösers darstellen soll. Ps. 110.

Daher wurde es schon in der apostolischen Zeit in Fällen dargebracht, wo die Hülfe des Himmels für wichtige Unternehmungen sollte erfleht werden, so bei der Aussendung Pauli zur apostolischen Predigt.[2])

Mit der Feier des heiligen Opfers waren schon früh Gesänge verbunden; dazu dienten zunächst die Psalmen, doch müssen sehr früh, vielleicht schon zu den Zeiten der Apostel, christliche Hymnen entstanden sein, da bereits Plinius dem Kaiser Trajan berichtet, die Christen sängen bei ihren Zusammenkünften vor Tagesanbruch Christo als einem Gotte ein Lied.[3]) Verschiedene Arten von Andachten scheint der erste Brief an

[1]) Hebr. 13, 10. Durch das eucharistische Opfer sind die Christen zum himmlischen Jerusalem so nahe hingekommen, wie es Hebr. 12, 23. geschildert wird.

[2]) *Λειτουργούντων δὲ αὐτῶν* (Apostelgesch. 13, 2.). *Λειτουργία* ist Übersetzung des hebr. עבודה, welches zunächst Dienst, Gottesdienst, vorzugsweise aber Opfercult heisst. Der rhetorisch-bildliche Gebrauch, welchen Paulus im Römerbriefe von *λειτουργὸς* (15, 16.) macht, setzt die Bedeutung: „Opferdarbringer, Priester," als geläufig voraus.

[3]) Plin. ep. l. X. n. 97. quod essent soliti stato die ante lucem convenire, carmenque Christo quasi Deo dicere. Tertullian, Apol. c. 2., las: Christo et Deo.

Timotheus in der Gemeinde zu Ephesus als bekannt vorauszusetzen.[1])

Das Bestehen bestimmter Zeiten für den Gottesdienst verräth der angeführte Brief des Plinius schon zur Zeit Trajans,[2]) und die apostolischen Schriften kennen bereits einen Tag des Herrn.[3]) Barnabas giebt in seinem Schreiben sogar den Grund an, warum der achte Tag von den Christen statt des siebenten gefeiert werde, nämlich es solle darin eine Mahnung an den Beginn einer neuen Weltperiode liegen, dann sei Jesus an diesem Tage von den Todten auferstanden und so weiter.[4])

Die Feier des Sonntags ist also ein Gebrauch der ersten Zeit der Kirche. Er konnte nur durch feste Bestimmungen der Apostel zu so früher und allgemeiner Geltung kommen. Haben die Apostel bezüglich der gottesdienstlichen Zeiten Anordnungen getroffen, wodurch die Einheit der Kirche dargestellt und erhalten wurde, so muss es um so mehr glaublich scheinen, dass sie für die Feier der heiligsten Handlungen Normen aufgestellt haben.

§. 20.

Das äusserste Mittel, für die Einheit der Kirche zu sorgen, bestand in der Ausschliessung solcher Glieder, welche in ihrem Glauben oder ihren Sitten dem Lebensgesetze des Christenthums widersprachen. Die väterliche Rüge und das Strafamt der Bischöfe, sowie die allgemeinere brüderliche Zurechtweisung giengen voran; der Geist der Kirche wehrte sich in ihnen gegen fremdartige, ungesunde Stoffe. Die Disciplin der Kirche ist von Anfang an nichts gewesen, als die natürliche Kraftäusserung eines in gesunder Einheit bestehenden geistigen Lebens.

Bereits im Evangelium kommt die Anweisung vor, einen unverbesserlichen Bruder als nicht zur Kirche gehörig zu betrachten,[5]) und die Apostel geben verschiedene, zum Theil

[1]) *Προσευχαὶ*, einfaches Gebet; *ἐντεύξεις*, vgl. פגע, Veranstaltung von Bittandachten; *εὐχαριστίαι*, Darbringung des heiligen Opfers?

[2]) Stato die.

[3]) Apokal. 1, 10. *Ἐγενόμην ἐν πνεύματι ἐν τῇ κυριακῇ ἡμέρᾳ,*

[4]) S. Rarnabae ep. c. 15. p. 172. ed. Reithm.

[5]) Matth. 18, 15 ff. Vgl. 1 Timoth. 5, 20. „Die sich vergehen, denen

sehr strenge Aufträge hinsichtlich der Vermeidung der Gemeinschaft mit solchen, welche Irrlehren verbreiten oder ihnen ergeben sind. Johannes fordert in seinem zweiten Briefe von einer christlichen Frau und ihrer Familie, einen Häretiker nicht in's Haus aufzunehmen, ja nicht einmal zu grüssen (2 Joh. 10.); Titus erhält den Auftrag, einen Irrlehrer erst wiederholt zurechtzuweisen, dann aber ihn zu meiden (Tit. 3, 10.). Die Gemeinde zu Thessalonich wird aufgefordert, sich jedem Bruder zu entziehen, welcher unordentlich wandelt (2 Thess. 3, 6.). Paulus gab selbst ein Beispiel von Handhabung der kirchlichen Zucht und Einheit in der Ausschliessung eines in unerlaubter Verbindung lebenden Christen in Korinth, und zwar in der Art, dass die später an vielen Thatsachen sich äussernde Bussdisciplin der Kirche bereits in der apostolischen Kirche sich Zug für Zug darstellt. Zuerst excommunicirt er den Schuldigen und beraubt ihn aller Rechte, welche ihm der Eintritt in die Kirche verliehen hatte.[1]) Die Busse schien lebenslänglich sein zu sollen. Aber die ausserordentlichen Zeichen von Zerknirschung, welche an diesem Menschen hervortraten, und die Fürbitte der Gemeinde bewogen den Apostel auch, ihn nach einiger Zeit wieder aufzunehmen, so dass ihm ein grosser Theil der ursprünglich verhängten Busse erlassen wurde.[2]) Ohne strenge Zucht war es unmöglich, die Einheit der Kirche zu bewahren.

§. 21.

Von der Einheit der oberhirtlichen Leitung und Zucht, sowie der Übung des gleichen Cultus war auch die Einheit in der Lehre bedingt. Es konnte nur Ein wahres Evangelium, nur Eine wahre Erfüllung der alttestamentlichen Verheissungen geben. So lange die Apostel lebten, war ihr lebendiges Zeugniss die Bürgschaft für die Eine, unwandelbare Wahrheit der Lehre von Christus; wer daran änderte, verlor

verweise es im Angesichte Aller, damit auch die Übrigen sich fürchten." Vgl. 2 Tim. 4, 2.

[1]) 1 Kor. 5, 1 ff.

[2]) 2 Kor. 2, 5 ff. Keine Wiederaufnahme scheint auf die Excommunication der Irrlehrer Hymenäus und Alexander gefolgt zu sein. 1 Tim. 1, 20. Vgl. 2 Tim. 2, 17 ff., wo neben Hymenäus ein Philetus genannt wird.

den Lebensgrund in der Kirche, ohne alle Rücksicht auf seine Geistesgaben, seine Stellung und Verdienste.[1]) Da, wo die Apostel nicht selbst gegenwärtig sein konnten, hieng die Bürgschaft für die Eine wahre Lehre, wie für die geheimnissvollen Heilmittel von jenen Männern ab, welche hiezu von den Aposteln durch Handauflegung geweiht waren, von den Bischöfen und den rechtmässig gesendeten Predigern. Diese hatten das Empfangene wieder weiter zu geben. Die mündliche Überlieferung im rechtmässigen Zusammenhange mit den Aposteln und aus ihrem Munde erscheint in der ersten Kirche als das erste Mittel der Erhaltung der Einen wahren christlichen Lehre.

§. 22.

Doch bildete sich in der oben betrachteten Weise allmählich ein untergeordnetes Mittel zum gleichen Zwecke aus, nämlich in den Schriften der Apostel.

Allerdings konnten dieselben nicht als Urkunden der ganzen apostolischen Lehre geltend werden, da sie grösstentheils nur Gelegenheitsschriften waren; auch erhielten sie erst durch das mündlich fortlebende Zeugniss der zu den Aposteln hinaufreichenden Tradition ihre Bedeutung, indem sie losgerissen von derselben in keiner Art von den üppig wuchernden Erzeugnissen jener Gnostiker und anderer Irrlehrer unterschieden werden konnten, welche schon in der ersten Zeit ein verfälschtes Christenthum einzuführen bemüht waren.

Indessen musste jede, auch die kleinste Aufzeichnung eines Apostels, getragen von dem fortlebenden Zeugnisse der Kirche, in vieler Hinsicht eine Norm des Glaubens werden.[2]) Das lebendige Wort der Kirche, von Geschlecht zu Geschlecht sich fortpflanzend, würde die Thatsachen der Erlösung hinlänglich verkündet haben; aber gegenüber den wechselnden Einflüssen der Zeit war es nothwendig, ein bleibendes Denkmal zu besitzen,

[1]) Galat. 1, 8 f.

[2]) Die Bücher der heiligen Schrift werden zusammengenommen Canon, d. i. Regel, genannt. Etymologisch liegt am nächsten der oben angedeutete Sinn. Historisch aber erscheint κανών als Verzeichniss, welches maassgebend ist und vorschreibt, welche Bücher allgemein anzunehmen, welche zu verwerfen seien. Ein canonisches Buch ist ein allgemein von der Kirche als Urkunde göttlicher Offenbarung angenommenes. Den Gegensatz dazu bilden die ἀπόκρυφα. Das Nähere im nächsten Abschnitte.

welches fort und fort von der Art und Weise Zeugniss geben konnte, wie die Apostel Christum gepredigt haben.[1])

Selbst Moses wollte die Thorah nur als Mahnung und Zeugniss im Volke niedergelegt wissen, obwohl sie in ungleich vollständigerer Weise Urkunde der mosaischen Religion war, als die apostolischen Schriften die der christlichen. Die Thorah wurde nach göttlichem Befehle aufgezeichnet, und feierlich den Leviten anvertraut, während die Evangelien und die Briefe der Apostel ohne speziellen Auftrag des Herrn geschrieben und in keinerlei Art förmlich der Kirche übergeben wurden.

§. 23.

So unähnlich übrigens die Schriften der Apostel in dieser Hinsicht der Thorah und den Propheten sind, so hat sicher das Vorhandensein der alttestamentlichen Bücher und ihr öffentlicher Gebrauch auf die Bildung einer neutestamentlichen Bibel eingewirkt. Der Apostel Paulus gab selbst einmal einen Wink, seine Schreiben als Mittel der allgemeinen Erbauung in der Kirche zu gebrauchen.

Wie die Thatsachen des neuen Bundes als Vollendung der mosaischen Offenbarung betrachtet wurden, so wurde die Sammlung alttestamentlicher Schriften durch die Briefe und Bücher der Apostel und ihrer Genossen ergänzt. Die Kirche war aber nicht damit zufrieden, die in der Synagoge vorhandene Sammlung prophetischer Bücher aufzunehmen, wie sie war, sondern sie bemühte sich auch, sie durch Mitaufnahme solcher Schriften zu vervollständigen, welche bereits vor der Entstehung des Christenthumes geschrieben waren, ohne jedoch zu allgemeiner Anerkennung zu kommen. So vervollständigt hatte die Sammlung alttestamentlicher Schriften in der Kirche fast immer das gleiche Schicksal, wie die neutestamentlichen, sowohl was Aufbewahrung und Verehrung, als Auslegung und Übersetzung begriff.

Neben den Bemühungen der Kirche um die Bücher beider Testamente lief mit selbstständiger Entwickelung die Thätigkeit

[1]) Vergl. Demosthen. Philipp. III. 42. *Ἃ κεῖνοι κατέθεντο εἰς στήλην χαλκῆν γράψαντες εἰς ἀκρόπολιν, οὐχ ἵνα αὐτοῖς ᾖ χρήσιμα — καὶ γὰρ ἄνευ τούτων τῶν γραμμάτων τὰ δέοντα ἐφρόνουν — ἀλλ' ἵν' ὑμεῖς ἔχητε ὑπομνήματα καὶ παραδείγματα.*

der Juden für Fortpflanzung, Reinerhaltung und Deutung des alten Testamentes her.

Zwischen der Synagoge und Kirche zeigt sich bald klarer, bald in trüber Verwirrung die Afterbemühung der phantastischen Häretiker, welche theils in Hervorbringung erdichteter Propheten- und Apostelschriften, theils in verkehrter Auslegung sich als die grössten Feinde der Bibel bewährten.

Was die Kirche für Erhaltung und Erklärung der Bibel gethan, wie die Juden wider Willen ihr hierin hülfreich zur Seite standen, soll der nächste Abschnitt lehren, wobei die Arbeiten Einzelner nur insofern berücksichtigt werden können, als sie mit der Sorge der ganzen Kirche und Synagoge für die Bibel zusammenhängen.

So weit sich im Protestantismus die alte Sorgfalt der Kirche für die Bibel fortsetzte, muss natürlich auch seine Thätigkeit beachtet werden.

Neunter Abschnitt.

Geschichte der Bibel.

K. I. Sammlung biblischer Schriften bei den Juden und in der Kirche; jüdischer und christlicher Canon.

§. 1.

Sowohl Christus selbst, als die Apostel berufen sich auf eine Sammlung heiliger Schriften und kennzeichnen sie auf eine Weise, welche ganz mit der Art übereinstimmt, wie die Juden bis zur Stunde ihre Bibel nennen. Nämlich bald wird sie Schrift [1]) geheissen, bald nach den drei Hauptheilen: Gesetz,

[1]) *Γραφαὶ ἁγίαι* Röm. 1, 2.; *ἱερὰ γράμματα* 2 Tim. 3, 15.; *ἡ γραφή* 2 Petr. 1, 20.; *αἱ γραφαὶ* Matth. 22, 29. Apostelgesch. 18, 24.

Propheten und übrige Bücher [1]) citirt, nur mit dem Unterschiede, dass jene Bücher, welche ausser den mosaischen und prophetischen noch in der Bibel enthalten waren, im neuen Testamente nach dem bekanntesten derselben; Psalmen, genannt wurden, während die spätern Juden sie Kethubim, d. i. die Aufgezeichneten, oder Hagiographa nennen. Noch genauer, als das neue Testament, schliesst sich der Enkel des Siraciden — um 250 v. Chr. — in seinem Prologe an die bis zur Stunde bei den Hebräern gebräuchliche Art, die Bibel nach ihren Haupttheilen zu kennzeichnen, an. [2]) Es fragt sich nun, ob zur Zeit des Siraciden und dann zur Zeit Christi dieselben Bücher unter jenen drei Rubriken begriffen waren, wie schon seit mehr als anderthalb Tausend Jahren sicher der Fall ist und wie es gegenwärtig in den gewöhnlichen Ausgaben der Bibel Jedem vor Augen liegt. [3]) Es steht nämlich wenigstens seit dem Schlusse des Talmud fest, dass der Canon der Synagoge unter jenen drei Abtheilungen folgende Bücher begriff: I. Thorah, oder Pentateuch, fünf Bücher Mosis. II. Nebiim, Propheten. A) Frühere Propheten: Josue, Richter, zwei Bücher Samuel, zwei Bücher der Könige. B) Spätere Propheten: Isaias, Jeremias, Ezechiel, die zwölf kleinen Propheten: Hosea, Joel, Amos, Obadja, Jona, Micha, Nahum, Habakuk, Zephania, Haggai, Zacharias, Malachias. III. Kethubim oder Hagiographa: Psalmen, Sprüche, Job, Hoheslied, Ruth, Threni, Prediger, Esther, Daniel, Esra, Nehemia, Chronik. [4])

[1]) *Ὁ νόμος, οἱ προφῆται καὶ οἱ ψαλμοί* Luk. 24, 44.; *ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται* Apostelgesch. 28, 23.; *ὁ νόμος* Joh. 12, 34.

[2]) *Ὁ νόμος καὶ αἱ προφητεῖαι καὶ τὰ λοιπὰ τῶν βιβλίων.* Die Masora zu Deut. 21, 23. bezeichnet die Bibel mit: תנ״ך, Abbreviatur für: תורה נביאי כתובים. Die modernen Juden nennen daher die Bibel oft: Thnach.

[3]) Im babylonischen Talmud, Baba bathra f. י״ד b. u. f. ט״ו a. wird ein förmlicher Canon mitgetheilt, mit der besondern Absicht, die Ordnung der einzelnen Bücher und ihre Erhebung zu allgemein gültigen Urkunden bekannt zu geben. Die Kethubim oder Hagiographa erscheinen so geordnet: Ruth, Psalmen, Job, Sprüche, Koheleth, Hoheslied, Threni, Daniel, Esther, Esra und die Chronik.

[4]) Die Ordnung der Propheten und der Hagiographa ist verschieden. Eine übersichtliche Vergleichung stellt Wolf, bibl. hebr. II. p. 50., nach Handschriften und alten Ausgaben an. Interessante Nachträge giebt Doktor Pinner in: Prospektus der der Odessaer Gesellschaft für Geschichte und Alterthümer gehörenden ältesten hebräischen und rabbinischen Manuscripte.

Diese Bücher fasst der jüdische Canon seit ungefähr 500 n. Chr. unzweifelhaft unter den drei angedeuteten Rubriken in sich; es fragt sich nun, ob dieselben insgesammt zur Zeit des Siraciden, oder wenigstens zur Zeit Christi im Canon der Juden waren.

§. 2.

Hinsichtlich der Thorah, oder der fünf Bücher Mosis, kann kein Zweifel sein; sie wurden von Moses selbst als Urkunden göttlicher Offenbarung den Priestern und Leviten und durch sie dem Volke Israel übergeben.[1]) Von Moses an wurde während ungefähr tausend Jahren, nämlich bis zur Zeit Esra's, zwar Vieles geschrieben, auch Einzelnes gesammelt, aber nicht so, dass diese Bücher und Sammlungen gleiche Authorität genossen hätten, wie die Thorah.

Das Buch Josue scheint früh dem Pentateuche beigefügt worden zu sein, wesshalb auch die Samaritaner es besitzen, obwohl verunstaltet. Zur Zeit Samuels kam ein Königsrecht dazu,[2]) welches jedoch allmählig wieder verschwand. Von da an wurde wohl viel geschrieben, aber erst unter dem Könige Ezechias sehen wir eine Spur von einer Sammlung, welche den Charakter allgemeiner Gültigkeit hatte; er liess nämlich Psalmen zunächst zu liturgischem Gebrauche sammeln,[3]) nach einer Bemerkung im Buche der Sprüche Salomoh's wurde unter ihm ein Theil von eben diesen Sprüchen gesammelt,[4]) und nach der bereits im vorhergehenden Paragraphen citirten Stelle

Odessa 1845. S. 83 f. Die zwölf kleinen Propheten werden schon von Josephus als τὸ δωδεκαπρόφητον zusammengefasst. Die Juden nennen sie: תרי עשר, zusammengezogen תריסר. Die drei poetischen Bücher: Job, Sprüche, Psalmen, werden durch Abbreviatur mit אמ״ת bezeichnet, was zugleich: Wahrheit heisst. Noch häufiger nennen die Juden folgende fünf: Hoheslied, Ruth, Threni, Prediger, Esther die fünf Rollen, חמש מגלות. Sie sind sehr oft mit den fünf Büchern Mosis edirt. In Handschriften z. B. Cod. Vat. hebr. V. Esther, Cant., Ruth, Threni, Eccl. In vollständigen Bibelhandschriften ist die Ordnung eine andere. z. B. Cod. Vat. III. Ruth, Cant., Eccl., Threni, Esther.

[1]) S. Deuteron. 31. S. oben S. 186.

[2]) 1 Sam. 8, 9. 11. 10, 25.

[3]) S. oben S. 234 f. und 336. Nach der Catena in psalmos pag. 49. hätte Ezechias sogar das ganze Psalterium sammeln lassen.

[4]) Sprüchw. 25, 1.

des Talmud (Baba bathra f. 14. b.) wäre unter seinen Auspicien auch die Aufschreibung des Hohenliedes, des Predigers und der Prophetien des Isaias besorgt worden; eine Behauptung, deren Richtigkeit wir dahingestellt sein lassen müssen. Im Exile scheint bereits eine Sammlung prophetischer Bücher bestanden zu haben, welche den Jeremias in sich schloss.[1])

Nach dem Exile legte Nehemias, gemäss dem Berichte des zweiten Buches der Makkabäer (K. 2, 13.), eine Bibliothek an, welche die Geschichte der Könige und der Propheten, vor Allem Davids, dann die Briefe der Könige über die Tempelgeschenke enthielt.

Diess alles kann als Vorbereitung zur Weiterbildung des mosaischen Canons angesehen werden.

§. 3.

Derselbe Nehemias nahm aber auch an der Erweiterung des Canons selbst Theil, denn er gehörte zu jenem Collegium, welchem die Mischnah das Verdienst zuschreibt, die Krone, d. i. die Bibel, zu ihrem Glanze zurückgebracht zu haben.[2]) Diese Andeutung ist uns von Wichtigkeit, selbst wenn die angeführte Stelle sich nur auf die Bücher Mosis bezöge; wir würden selbst dann dadurch die Thatsache verbürgt finden, dass unmittelbar nach dem Exile ein Eifer für Herstellung des biblischen Canons herrschte.

Freilich würden wir hiedurch in der Beantwortung der Frage über den Umfang des Canons während des zweiten Tempels nicht sehr gefördert sein ohne die Beihülfe anderer Zeugnisse. Einen wichtigen Anhaltspunkt bieten uns die in den Synagogen üblichen Vorlesungen mosaischer und prophetischer Perikopen dar, welche letztere später Haftaren genannt werden: in ihnen kommen von den frühern Propheten nächst dem Buche der Richter die Bücher Samuels und der Könige, von den spätern aber Isaias, Jeremias, Ezechiel und einzelne von den zwölf kleinen vor. Können wir auch nicht genau den Zeitpunkt angeben, von welchem an die Einführung prophetischer

[1]) Daniel liest die Weissagung des Jeremias בַּסְּפָרִים (Dan. 9, 2.), d. h. in der Bibel. Vgl. *τὰ βιβλία*, oder אלכתאב.

[2]) אמר ר׳ יהושע בן לוי למה נקרא שמם אנשי כנסת הגדולה? שהחזירו את העטרה ליושנה Joma VI, 56.

Lektionen zu datiren ist, so ist doch wahrscheinlich, dass sie weit hinter Sirach zurückliegt. Sollte aber die Vorlesung prophetischer Perikopen erst zu den Zeiten der makkabäischen Kämpfe eingeführt sein,[1]) so würde immerhin ein früheres Vorhandensein einer Sammlung der prophetischen Schriften hiedurch verbürgt werden. Freilich wüssten wir mit all diesem noch wenig Sicheres und Genaues über den Umfang des Canons während des zweiten Tempels, sowie über die Periode seiner letzten Erweiterung vor Christus, wenn nicht Flavius Josephus uns zu Hülfe käme. Dieser ist glücklicher Weise vom Grammatiker Apion hinsichtlich der Glaubwürdigkeit seiner Geschichte angegriffen worden und fand sich veranlasst, auf die vorzüglichsten Quellen hinzuweisen, welche ihm zur Bestätigung dienen. Bei dieser Gelegenheit sagt er, die Juden hätten nicht unzählige, einander widersprechende Bücher, sondern nur zweiundzwanzig, welche mit Recht für göttlich geachtet würden und die Geschichte der ganzen Zeit enthielten. Fünf davon seien von Moses. Von dessen Tod an bis auf Artaxerxes, der nach Xerxes über Persien geherrscht habe, hätten die Propheten die Ereignisse ihrer Zeit in dreizehn Büchern niedergeschrieben. Die übrigen vier enthielten Lobgesänge auf Gott und Regeln für das menschliche Leben. Von Artaxerxes an sei allerlei geschrieben, es geniesse aber nicht dasselbe Ansehen, wie die frühern Schriften, weil keine unzweifelhafte Prophetenreihe da sei. Das Ansehen, welches diese Bücher genössen, zeige sich im Leben. Denn während der ganzen langen Zeit, welche seitdem verflossen sei, habe Niemand gewagt, an diesen Büchern durch Wegnahme, durch Zusätze, oder sonst auf irgend eine Art etwas zu ändern. Es sei allen Juden von Geburt an eingepflanzt, dieselben als Gottes Wort und Lehre[2]) zu achten und sich an sie zu halten, ja im Nothfalle für sie zu sterben.

Also umfasste nach dem Urtheile des Josephus die jüdische

[1]) S. Apostelgesch. 15, 21. oben S. 429. Die Angabe des Elias Levita, wonach die Haftaren in Folge des Verbotes der Vorlesungen aus dem Pentateuche unter Antiochus Epiphanes wären eingeführt worden, scheint eine irrige Auslegung der Ausdrücke: ὁ νόμος, βιβλίον διαθήκης, zum Grunde zu haben, welche in den betreffenden Stellen bei Josephus und in den Büchern der Makkabäer (1. Makk. 1, 59. 60.) vorkommen. S. Vitringa, de Synagoga vetere. p. 1006 sqq.

[2]) Θεοῦ δόγματα. C. Apion. I. §. 8.

heilige Schrift von den Tagen des Artaxerxes an bis auf seine eigene Zeit gerade so viele Bücher, als das hebräische Alphabet Buchstaben, nämlich zweiundzwanzig. Welches sind aber die einzelnen Bücher, welche hiebei mitgezählt werden müssen? Es hat Gelehrte gegeben, welche alle Theile der gegenwärtigen jüdischen Bibel von Josephus als allgemein anerkannte angegeben glauben, auch folgende fünf mit eingeschlossen: Erstes und zweites Buch der Chronik, Esra, Nehemia und Esther; allein diess ist nicht möglich. Josephus kennt ausser der Thorah nur prophetische und poetische Bücher, als heilige. Die genannten fünf lassen sich weder unter die eine, noch unter die andere Klasse bringen. Scheiden wir jene fünf aus, so bleiben im Canon unter dem zweiten Tempel, von Artaxerxes bis Josephus folgende:

1. Genesis. 2. Exodus. 3. Levitikus. 4. Numeri. 5. Deuteronomium. Fünf mosaische. Dann: 1. Josue. 2. Richter. 3. Ruth.[1] 4. Erstes Buch Samuel. 5. Zweites Buch Samuel. 6. Erstes Buch der Könige. 7. Zweites Buch der Könige. 8. Isaias. 9. Jeremias mit den Klageliedern. 10. Ezechiel. 11. Die zwölf kleinen Propheten. 12. Job. 13. Daniel.[2] Dreizehn prophetische Bücher. Endlich 1. Psalmen. 2. Sprüche. 3. Prediger. 4. Das hohe Lied. Vier poetische.

§. 4.

Die andern fünf: 1. und 2. Chronik, Esra, Nehemia und Esther, gehören zu jenen, welche erst nach Josephus der Gebrauch immer mehr heiligte. Wir finden sie bei den Juden vollkommen anerkannt schon in den ältesten Schriften, die wir nach der Zerstreuung durch die Römer haben, ohne dass wir irgend einen solennen Akt angeben könnten, bei welchem, oder einen Mann, durch welchen dieselben der bereits früher gebildeten Sammlung beigefügt wurden.[3] So entstand in drei

[1]) Als von einem Propheten geschrieben.

[2]) Daniel wird von Josephus als ein grosser Prophet betrachtet. Antiq. X. 11. §. 7.

[3]) Noch ungefähr zur Zeit Christi sehen wir den Chananja Ben Hiskia, Ben Garon (s. Wolf. I. p. 384.) beschäftigt, dem Propheten Ezechiel die angestrittene Stelle im Canon zu vindiciren. Chagiga f. 13. Und ebenfalls noch spät wird die Canonicität des Ekklesiastes ernstlich in Zweifel gezogen.

Perioden der jüdische Canon, welcher siebenundzwanzig Bücher, also gerade so viele umfasst, als es im Hebräischen Buchstaben giebt, wenn man die fünf Endformen der Doppelbuchstaben mitzählt.[1])

Folgendes ist die Übersicht der drei Perioden des jüdischen Canons, oder der Sammlung der protocanonischen Bücher:

	I.	II. Unter Artaxerxes.	III. Nach Joseph.
א 1	Genesis		
ב 2	Exodus		
ג 3	Leviticus		
ד 4	Numeri		
ה 5	Deuteron.		
ו 6		1 Josue	
ז 7		2 Judic.	
ח 8		(3 Ruth)	
ט 9		4 I. Sam.	
י 10		5 II. Sam.	
כ 11		6 I. Reg.	
ל 12		7 II. Reg.	
מ 13		8 Isai.	
נ 14		9 Jer. et Thren.	
ס 15		10 Ezech.	
ע 16		11 XII Proph. minor.	
פ 17		12 Job	
צ 18		13 Daniel	
ק 19		1 Psalmi	
ר 20		2 Prov.	
ש 21		(3 Eccle.) [Job.]	
ת 22		(4 Cant.)	
ך 23			1 I. Chron.
ם 24			2 II. Chron.
ן 25			3 Esra
ף 26			4 Nehem.
ץ 27			5 Esther

Schabbath f. 30, 6. Also noch spät betrachtete man den Canon als einer Änderung fähig. Das Buch Esther fehlt im Canon des Melito von Sardes; es scheint also, dass noch am Ende des zweiten Jahrdunderts nach Christus keine volle Entschiedenheit hinsichtlich seines canonischen Ansehens herrschte.

[1]) Vgl. den prologus galeatus von Hieronymus, über die Zählung nach den zweiundzwanzig einfachen Buchstaben des hebräischen Alphabets, wie

§. 5.

Später haben die Juden die genannten siebenundzwanzig Bücher aus allen drei Perioden der canonischen Sammlung nach der Zahl der Buchstaben des griechischen Alphabets auf vierundzwanzig dadurch reducirt, dass sie entweder fünf kleine Schriften, welche sie die fünf Rollen nennen: Hoheslied, Ruth, Threni, Prediger, Esther nur als Ein Buch rechneten, oder aber die beiden Bücher Samuels, der Könige, der Chronik je als eins zählten.[1])

Diese Zählung nach vierundzwanzig Büchern ist bei den Juden so gewöhnlich geworden, dass sie die Bibel (des alten Testamentes) schlechtweg: die vierundzwanzig nennen.[2])

§. 6.

Die Kirche hat zu gleicher Zeit den nach Josephus feststehenden zweiundzwanzig ältern Büchern die genannten fünf jüngern und noch sieben andere beigefügt, welche von der palästinensischen Synagoge niemals anerkannt wurden: Tobias, Judith, Baruch, Sapientia, Sirach, dann das erste und zweite Buch der Makkabäer. Man nennt diese sieben Bücher

mit Zuziehung der fünf Doppelbuchstaben; dann wieder nach der Zahl vierundzwanzig.

Quomodo . . . viginti duo elementa sunt, per quae scribimus Hebraice omne quod loquimur et eorum initiis vox humana comprehenditur: ita viginti duo volumina supputantur Kurz vorher: Porro quinque litterae duplices apud Hebraeos sunt Caph, Mem, Nun, Pe, Sade, aliter enim scribuntur per has principia medietatesque verborum aliter fines. So der heilige Hieronymus.

[1]) Also entweder: α. Genes. β. Exod. γ. Levit. δ. Numer. ε. Deuter. — ζ. Jos. η. Richter. ϑ. Ruth. ι. Sam. κ. Kön. λ. Isai. μ. Jerem. mit Thren. ν. Ezech. ξ. XII. Proph. ο. Job. π. Dan. — ϱ. Psalmen. σ. Sprüchw. τ. Prediger. υ. Hohesl. φ. Chronik. χ. Esra. ψ. Nehemia. ω. Esther; oder: α—η. Genes. bis Richter. ϑ. 1 Sam. ι. 2 Sam. κ. 1 Kön. λ. 2 Kön. μ. Isai. ν. Jerem. ξ. Ezech. ο. XII. Proph. π. Dan. — ϱ. Job. σ. Psalmen. τ. Sprüchw. υ. 1 Chron. φ. 2 Chron. χ. Esra. ψ. Nehemia. ω. die fünf Megilloth: Ruth, Hoheslied, Esther, Threni, Prediger.

[2]) ספר הארבעה ועשרים oder עשרים וארבעה Elias Levita nennt die Bibel in Masoret hammasoret הכ״ד ספרי, s. Nagelius dissertat. de Eliae Lev. Masor. Altdorf 1763. 4°. p. 23. Bereits das Targum schir. Cap. V. v. 10. kennt diese Zählung. Vgl. Buxtorf, Comment. masor. c. 11. p. 111.

seit geraumer Zeit: deuterocanonische Bücher des alten Testamentes. Wollte man genau verfahren, so müssten die fünf jüngern des jüdischen Canons: die beiden Bücher der Chronik, Esra, Nehemia und Esther mit zu den deuterocanonischen gerechnet werden, insofern auch sie erst nach jener Periode, welche mit der zweiten Zerstörung Jerusalems schliesst, canonisch wurden. Da sie aber längst vor Josephus vorhanden waren, von ihm benützt und bald nach ihm ohne Widerspruch von den hebräisch gebildeten Juden allgemein anerkannt wurden, mögen sie immerhin zum Protocanon gerechnet werden, wogegen den genannten sieben der Name deuterocanonische Bücher verbleiben mag.

§. 7.

Bekanntlich werden diese sieben jüngsten Bücher des alten Testamentes nicht nur von den Juden aus ihren Bibeln ausgeschlossen, sondern auch von den Protestanten als Apokrypha betrachtet. Da die katholische Kirche im Einklange mit allen orientalischen sie anerkennt, ist über diesen Gegenstand viel Streit entstanden.

Es hat nicht an protestantischen Gelehrten gefehlt, welche unpartheiisch die Wichtigkeit wenigstens einzelner dieser Bücher anerkannt haben, und welcher Billige sollte es verkennen, dass die Bücher der Makkabäer uns für die Geschichte der Juden zwischen Esra und Christus die wichtigsten Dienste leisten, dass wir ohne das Buch der Weisheit die Stellung der jüdischen zur griechischen Lehre von Gott, sowie die innere Fortbildung der erstern nur höchst unvollkommen beurtheilen könnten? Diess und manch anderer Gewinn, den wir aus diesen Büchern schöpfen können, ist anerkannt worden, ohne die Canonicität derselben anzunehmen.

Wonach soll diese bestimmt werden? Wer sich nicht rühmen kann, ein Prophet zu sein, kann sich hierin nur einer Authorität fügen, welche historisch mit gotterleuchteten Kräften zusammenhängt.

Die Synagoge kann für Christen keine der Art maassgebende Authorität sein, dass jene der Kirche ausgeschlossen wäre; denn woher erhielten wir sonst den Canon des neuen Testamentes?

Stellen wir uns aber auf den Standpunkt der Unterordnung

unter das Urtheil der alten Kirche, so wird sich die Frage über die Canonicität jener sieben Bücher so gestalten:

§. 8.

1) So früh wir eine kirchliche Literatur haben, finden wir jene Bücher vollkommen so citirt, so als dogmatisches Beweismittel gebraucht, wie die andern. 2) Die griechische und lateinische Kirche bediente sich einer Übersetzung des alten Testamentes, worin diese Bücher mitten unter den übrigen stehen. 3) Alle morgenländischen Kirchen haben diese sieben Bücher in ihrem Canon des alten Testamentes.[1])

Damit steht die Aufnahme derselben in der Praxis der alten Kirche fest.

§. 9.

Dagegen muss anerkannt werden, dass in der orientalischen Kirche vermöge eines häufigern Verkehres mit den Juden vom Ende des zweiten bis zu jenem des vierten Jahrhunderts wiederholt eine Theorie über den Canon aufgestellt wurde, welche jene Bücher theils geringer schätzte, als die andern, theils ganz ausschloss. Allein es ist zu beachten, dass die beiden ältesten Verzeichnisse[2]) dieser Art von Männern herrühren, welche die Absicht, den jüdischen Canon darzubieten, deutlich genug verrathen, um durch ihr Unternehmen auszusprechen, dass der Canon der Kirche ein anderer sei. Melito schreibt dem Bruder Onesimus, er habe das folgende Verzeichniss in Palästina erhalten,[3]) und deutlicher noch drückt sich Origenes aus, wenn er seinen Canon einleitet mit der Bemerkung, man dürfe nicht unbekannt sein mit der Zahl der von den Hebräern angenommenen Bücher, und die folgenden seien eben die von den Hebräern anerkannten.[4])

[1]) Mehrere derselben, z. B. Sirach, dienten zu Vorträgen in den Kirchen.

[2]) Melito von Sardes († um 180) bei Euseb. H. E. IV. 26. Origenes († 254) ebend. VI. 25., welcher indess zu Jeremias auch den Brief, d. h. Baruch, rechnet.

[3]) *Εἰς τὴν ἀνατολὴν — ἔνθα ἐκηρύχθη καὶ ἐπράχθη.*

[4]) *Οὐκ ἀγνοητέον δ' εἶναι τὰς ἐνδιαθήκους βίβλους οὓς Ἑβραῖοι παραδιδόασιν δύο καὶ εἴκοσι, Εἰσὶ δὲ αἱ* XXII *βίβλοι καθ' Ἑβραίους αἵδε.* —

Damit ist ein eigener kirchlicher Canon, der sich vom jüdischen unterscheidet, hinlänglich verbürgt. Noch mehr tritt derselbe bei Origenes insofern hervor, als er die genannten deuterocanonischen Bücher citirt, ja ihre Canonicität vertheidigt.[1]) Dasselbe gilt von den spätern Vätern, welche einerseits einen theoretischen Canon aufstellen, welcher sich dem jüdischen anbequemt, andererseits in ihren Schriften von jenen sieben Büchern denselben Gebrauch machen, wie von den unzweifelhaft canonischen.

Doch giengen einzelne Väter noch weiter, sie erklärten die fraglichen Bücher geradezu für Apokrypha, namentlich Epiphanius und Hieronymus, welcher letztere in dieser Frage zur morgenländischen Kirche gehört, weil er dort seine exegetischen Grundsätze angenommen hat.[2])

§. 10.

In der lateinischen Kirche hat sich, wenn man Ruffinus und Hieronymus in dieser Hinsicht der griechischen beizählt, ebensowenig je ein Zweifel erhoben, wie in der syrischen. Im Abendlande wurde sogar um dieselbe Zeit, als Epiphanius und Hieronymus sich gegen das canonische Ansehen jener Bücher aussprachen, durch wiederholte Beschlüsse von Concilien einer Provinz, in welcher das kirchliche Leben zwei Jahrhunderte hindurch sich in den grossartigsten Erscheinungen geoffenbart hatte, feierlich für sie gestimmt.[3])

Aber auch in der griechischen Kirche hatte sich die Observanz zu allgemein zu Gunsten jener Bücher entschieden, als dass die Meinung einzelner Väter hätte maassgebend werden können; die apostolischen Canonen erklären sogar ausser

[1]) S. Ad African.

[2]) Ruffinus, Expos. Symb. Apostolici, inter opp. Cypriani p. 575., giebt das Echo der morgenländischen Väter. Epiphanius bemerkt übrigens zu seinem zweiten Canon (haeres. I. 6. Der erste de pond. et mens. 3. 4.) ausdrücklich, das sei der Canon der Hebräer.

[3]) Vergl. die Concilienbeschlüsse von Karthago 397 (Can. 47. Coleti t. II. p. 1409) und den vierundzwanzigsten Canon der afrikanischen Kirche, worin sich die Bestimmungen früherer Concilien fixirt zeigen. Coleti conc. III. p. 1272. mit der Bemerkung: Hoc etiam fratri et consacerdoti nostro Bonifacio vel aliis earum partium Episcopis pro confirmando canone innotescat; quia a Patribus ista accepimus in Ecclesia legenda.

dem ersten und zweiten Buche der Makkabäer auch noch ein drittes für canonisch und rathen die Lesung des Buches Sirach an.[1]) Dass damit die übrigen nicht ausgeschlossen seien, zeigt schon die billigende Aufnahme, welche den Beschlüssen der afrikanischen Synoden vom Ende des vierten und Anfang des fünften Jahrhunderts auf dem sechsten Concile zu Theil wurden. Als daher Cyrillus Lukaris in seiner bekannten Bekenntnissschrift die in Frage stehenden Bücher verwarf,[2]) und zwar mit Berufung auf die Beschlüsse des Concils von Laodicea,[3]) so erfuhr er durch die Bischöfe, welche bei der Synode von Jerusalem betheiligt waren, den entschiedensten Widerspruch, denn diese Bücher seien durch dieselbe alte Tradition als heilige überliefert, von welcher man die Evangelien empfangen habe.[4])

Die syrische, armenische und äthiopische Kirche stimmt, wie oben bemerkt wurde, hierin mit der griechischen überein, obwohl letztere noch weiter geht und Bücher wie Henoch als canonische betrachtet.

So war es also kein unhistorisches Verfahren, wenn auf dem Concilium von Trient die genannten sieben Bücher sammt den deuterocanonischen Zusätzen zu Daniel und Esther als Bestandtheile des alttestamentlichen Canons aufgeführt wurden, das christliche Alterthum bot eine hinlängliche Stütze dar; obwohl nicht geläugnet werden kann, dass durch das Studium der Schriften des Hieronymus und jener griechischen Väter, welche dem jüdischen Canon folgen, noch bis in's späteste

[1]) Canon. Apost. 85. (od. 84.). s. Mansi, conc. I. u. Coteler. Patr. ap. I. In einigen griechischen Ausgaben ist das Buch Judith mit aufgenommen.

[2]) Kimmel, libri symbolici Ecclesiae orientalis. 1843. p. 42.

[3]) Im Jahre 365 oder 367. Coleti I. S. 1542.

[4]) Kimmel p. 467. τὴν Σοφίαν . . . τοῦ Σολομῶντος, τὴν Ἰουδὴθ, τὸν Τωβίαν, τὴν Ἱστορίαν τοῦ δράκοντος τὴν Ἱστορίαν τῆς Σωσάννης τοὺς Μακκαβαίους καὶ τὴν Σοφίαν τοῦ Σειρὰχ. Ἡμεῖς γὰρ μετὰ τῶν ἄλλων τῆς θείας γραφῆς γνησίων βιβλίων καὶ ταῦτα γνήσια τῆς γραφῆς μέρη κρίνομεν, ὅτι ἡ παραδόσασα ἀρχαία συνήθεια καὶ μάλιστα ἡ καθολικὴ ἐκκλησία γνήσια εἶναι τὰ ἱερὰ εὐαγγέλια καὶ τ᾽ ἄλλα τῆς γραφῆς βιβλία καὶ ταῦτα εἶναι τῆς ἁγίας γραφῆς μέρη ἀναμφιβόλως· παρέδωκε.

Die Synode von Jerusalem, unter Dositheus 1672 gehalten, hat die Akten jener von Jassy 1642 (vgl. Leo Allat. de consensu etc. p. 1061 sqq.) und die frühern des Cyrillus von Berrhöa aufgenommen. Kimmel pag. LXXXII sqq.

Mittelalter herab einzelne Stimmen dafür sprachen, dass jenen Büchern ein geringerer Platz gebühre, als den früher geschriebenen. [1])

§. 11.

Ähnlich verhält es sich mit dem neuen Testamente; [2]) auch da giebt es Bücher, über welche eine Zeit lang ein gewisses Schwanken herrschte, nur mit dem Unterschiede, dass die Bedenken von geringerem Belange waren und nicht lange über die Zeit des Eusebius von Cäsarea hinaus dauerten.

Dieser Kirchenvater theilt die Bücher des neuen Testamentes in allgemein anerkannte und widersprochene ein. Zur ersten Klasse gehören die vier Evangelien, die Apostelgeschichte, die (dreizehn) Briefe Pauli, der erste von Petrus, der erste von Johannes, sammt der Offenbarung; zur zweiten aber der Brief Jakobi, Judä, der zweite Petri, der zweite und dritte von Johannes. [3])

Die vier Evangelien finden wir am frühesten ohne allen Widerspruch in allen Kirchen anerkannt. Die apostolischen Väter benützen sie gerade so, wie die anerkannten canonischen Bücher des alten Testamentes, was in jeder neuern Ausgabe jener Väter fast auf jedem Blatte augenscheinlich nachgewiesen ist und ein aufmerksamer Leser mit leichter Mühe finden kann. [4])

[1]) Besonders bemerkenswerth ist die Art, wie Hugo a St. Victore den Canon auffasst (Opp. ed. Rothom. 1648. t. II. p. 444. t. I. p. 4. t. III. p. 23.). Er rechnet nicht nur Tobias u. s. w., sondern auch Job zu den Apokryphen. T. I. p. 6.

[2]) Testament, *διαθήκη*, ist zunächst die Übersetzung von ברית, Bund. Der „Bund" am Sinai legte den Grund zu jener Heilsordnung, welche bis Christus dauerte. Im Gegensatz zu ihr verkündet Jeremias einen „neuen Bund", ברית חדשה (31, 31.). Christus bezeichnet beim Abendmahl seine Stiftung als den „neuen Bund". Die Apostel sprechen öfters in diesem Sinne vom alten und neuen Bunde. Demgemäss heisst neues Testament der Inbegriff jener Bücher, welche die Stiftung Jesu Christi urkundlich darstellen.

[3]) H. E. III. 25. *ὁμολογούμενα* und *ἀντιλεγόμενα*. Die Ausdrücke: *ἀντιλεγόμενα, νόθα, ἀπόκρυφα* einerseits, *ὁμολογούμενα, ἐνδιάθηκα, γνήσια, δεδημοσιευμένα* andererseits bieten antike Anhaltspunkte für die modernen Distinktionen der Skripturistik.

[4]) Vgl. die Nachweisung der Einzelheiten in Nathanael Lardner's credibility of the gospel-history.

Irenäus sprach bereits über die unbestrittene alte Anerkennung der vier Evangelien: „Die Evangelien stehen in dem Grade fest, dass selbst die Häretiker ihnen Zeugniss geben und jeder von ihnen dadurch seine Lehre zu befestigen sucht, dass er von denselben ausgeht.“ [1]) Er stellt ferner Betrachtungen über die Vierzahl derselben an und meint, wie es vier Weltgegenden gebe, so müssen es auch vier Evangelien sein. [2]) Tatian († 176) hat bereits im zweiten Jahrhunderte einen Versuch gemacht, die vier Evangelien harmonisch mit einander zu Einem Ganzen zu verarbeiten. [3]) Über die Briefe Pauli herrschte, wenn man den Hebräerbrief ausnimmt, nie ein Zweifel in der alten Kirche und selbst über diesen wurden nur im Abendlande, und zwar lediglich aus dogmatischen Gründen, eine Zeit lang Bedenken erhoben. Die Briefe Pauli standen in frühester Zeit fest. Wie bald indessen dieselben diese allgemeine Aufnahme gefunden hatten, lässt sich nicht genau bestimmen. Schon die apostolischen Väter berufen sich auf sie; [4]) und Eusebius kennt, wie oben bemerkt, bis zu seiner Zeit kein Bedenken über sie, so wenig, als über den ersten Petri und Johannis.

Bei Barnabas kommen indessen Citate vor, welche in unsern Evangelien sich nicht finden; was daraus zu erklären ist, dass dieser Vater aus der Erinnerung an die mündliche Apostellehre schrieb. Vgl. Resistamus omni iniquitati et odio habeamus eam c. 4. *Οἱ θέλοντές με ἰδεῖν καὶ ἅψασθαί μου τῆς βασιλείας, ὀφείλουσι θλιβέντες καὶ παθόντες λαβεῖν με.* c. 7. Zwei Aussprüche Christi. Justinus citirt die geschriebenen Evangelien aus dem Gedächtniss, woraus einige Kritiker ein eigenes Justinus-Evangelium erkünstelt haben.

[1]) Adv. haer. III. 11. §. 7.

[2]) Ebend. §. 8. Irenäus ist der erste Schriftsteller, welcher die vier ezechielischen Cherubimsbilder: Mensch, Adler, Löwe, Stier, auf die vier Evangelien anwendet; Matthäus hat das Bild des Menschen, Markus das des Adlers; Lukas den Stier, wegen der priesterlichen Funktion des Zacharias, womit er beginnt; Johannes endlich muss das Bild des Löwen erhalten, obwohl Irenäus diess nicht ausspricht. Später hat bekanntlich Markus den Löwen, Johannes den Adler erhalten. Iren. III. c. 11. §. 7.

[3]) *Διὰ τεσσάρων.* S. Schilter, antiq. Teutonicarum t. I. Gallandi biblioth. t. II. proleg. p. LIV.

[4]) S. Lardner, Glaubwürdigkeit der evangelischen Geschichte; aus dem Englischen von Bruhn und Heilmann. Aus 2 Petr. 15. schlossen einige Gelehrte, z. B. Windischmann, dass schon bei Lebzeiten der Apostel die paulinischen Briefe grösstentheils gesammelt waren. Vindiciae Petr. p. 39.

§. 12.

Der Grund längerer Unentschiedenheit mancher Kirchen hinsichtlich der Briefe von Judas, Jakobus und des zweiten Petri kann, wie in neuester Zeit vermuthet ward, darin liegen, dass die darin vorkommenden grellen Schilderungen von sittlichem und religiösem Verderben unter Namenchristen in manchen Gemeinden leichter Anstoss erregen, als Erbauung schaffen mussten.

Übrigens können auch andere Umstände die Cirkulation dieser Briefe gehindert haben; obwohl der zweite Brief Petri an dieselben Leser datirt ist, wie der erste, kann er zunächst an eine andere Gemeinde vom pontischen Kleinasien gekommen sein. Die beiden letzten Briefe des Johannes können sich theils ihrer Kürze wegen, theils aus dem Grunde der allgemeinen Aufmerksamkeit der Kirche entzogen haben, weil sie weder an Gemeinden, noch an Vorsteher derselben addressirt waren. [1])

§. 13.

Das Zaudern einiger Kirchen hinsichtlich der Aufnahme der genannten Briefe könnte uns allein schon eine gute Bürgschaft für die Gewissenhaftigkeit geben, womit das christliche Alterthum über das canonische Ansehen von apostolischen Schriften wachte und entschied. Es war von frühester Zeit an eine hochwichtige Angelegenheit, falschen Schriften den Eingang zu verwehren und die ächten zu bewahren. Die nämlichen Authoritäten, welche für die Thatsachen des Christenthums eintraten und durch deren Zeugniss dieses auf die spätern Generationen herabkam, verbürgten, wie der heilige Irenäus bemerkt, auch die Ächtheit der apostolischen Schriften, namentlich der Evangelien: „Durch Niemand anders haben wir die Anordnungen des Heiles kennen gelernt, als durch Jene, durch welche auch das Evangelium zu uns gelangt ist.“ [2])

[1]) Philemon wurde nach den apostolischen Constitutionen (VII. 46.) Bischof von Colossä. Sonst könnte man fragen, warum denn nicht auch diesen Brief das gleiche Schicksal getroffen habe.

[2]) Iren. III. 1.

§. 14.

Die Kirche hatte guten Grund zu so strenger Wachsamkeit, denn schon von den apostolischen Zeiten an wucherte eine so üppige Saat falscher Schriften, insbesondere im Kreise der gnostischen Sekten, dass bereits Irenäus sagen konnte, es gebe eine unermessliche Apokryphen-Literatur.[1] Andererseits waren schon vor der Entstehung des Christenthums, vorzüglich unter den Essenern, wie es scheint, viele Schriften entstanden, welche vorgeblich alten Patriarchen, wie Adam, Seth, Henoch, Joseph, zugeschrieben wurden; salomonische Schriften mannigfachen, insbesondere magischen Inhalts waren in Umlauf gesetzt. Verfälschte Evangelien erschienen, bald ohne bestimmte Namen von Verfassern, bald unter solchen, bald mit Zugrundelegung eines canonischen Evangeliums, bald unabhängig davon. Die jüdischen Gnostiker erkoren sich das Evangelium Matthäi, die egyptisch-heidnischen jenes des Lukas zur Basis ihrer phantastischen Luftgebäude. Neben den häretischen Tendenzschriften dieser Art zeigen sich unschuldigere Sagenbücher, Produkte einer wundersüchtigen, träumerischen Seelenrichtung. Der gelehrte Fabricius hat mit grossem Fleisse eine ansehnliche Sammlung solcher Schriften, und Bruchstücke davon zusammengetragen.[2])

§. 15.

Unter den Apokryphen des alten Testamentes nähern sich, was das Ansehen betrifft, den canonischen Büchern am meisten: das Buch Henoch und das dritte Buch der Makkabäer. Das erstere wird bekanntlich bereits im Briefe Judä citirt und hat darum in manchen Kirchen der ältesten Zeit grosse Verehrung genossen; Origenes zweifelt, ob es nicht als canonisch anzunehmen sei, so gross war in Alexandria die Hochachtung gegen dasselbe; von dort aus nahm es die abyssinische Kirche in ihren Canon auf. Nachdem es durch die Väter des vierten

[1]) *Πρὸς δὲ τούτοις ἀμύθητον πλῆθος ἀποκρύφων καὶ νόθων γραφῶν, ἃς αὐτοί ἔπλασαν παρεισφέρουσιν εἰς κατάπληξιν τῶν ἀνοήτων καὶ τὰ τῆς ἀληθείας μὴ ἐπισταμένων γράμματα.* Adv. haer. I. c. 20.

[2]) Codex pseudoepigraphus Veteris Testamenti, coll. a Jo. Alb. Fabricio. 1722. 2 Bde. Codex apocryphus Novi Test. Hamb. 1719. 3 Thle.

Jahrhunderts entschieden unter die Apokrypha verwiesen worden war, haben sich in griechischer Sprache nur Bruchstücke erhalten; das Ganze wurde in neuester Zeit aus Äthiopien in der abyssinischen (Geez-) Sprache nach Europa gebracht und von Lawrence edirt.[1]) Es muss ursprünglich aramäisch gewesen sein; in dieser Sprache scheint es der Verfasser des Sohar zu kennen, der sich öfters darauf beruft.[2]) Nach Catafago's Untersuchungen über die nossairische Literatur weist das „Buch der Scheiche" auf die Bücher von Seth, Henoch (Idris), Noe und Abraham in syrischer Sprache hin.[3])

Das dritte Buch der Makkabäer wird in den apostolischen Canonen als ein Theil der heiligen Schrift genannt und als solcher von der griechischen Kirche angenommen. Die ältesten Handschriften der alexandrinischen Version (LXX) enthalten es. Es erzählt die Geschichte von der Judenverfolgung, welche Ptolemäus Philopator nach seinem Siege über Antiochus den Grossen in Alexandria zu verhängen anfieng, an deren Durchführung er aber wunderbarer Weise gehindert wurde.[4]) — Die nächste Stelle nimmt das dritte Buch Esra ein, eine Art Umarbeitung vom ersten canonischen Buche Esra sammt Einleitung und Auszügen aus der Chronik.

Während die Zusätze an diesem Esra den Einfluss griechischer Redekünste verrathen, athmet das vierte Buch Esra durchaus den Geist jüdischer Spekulation. Es war ohne Zweifel ursprünglich hebräisch, oder chaldäisch; wir besitzen eine lateinische, aber keine griechische Übersetzung. Es wird von Barnabas,[5]) nach Einigen sogar von Christus selbst citirt.[6]) Auch Ambrosius führt es an.[7]) Es ist in vielen Ausgaben der Vulgata im Anhange neben dem dritten Buche Esra ab-

[1]) Hoffmann hat es theils aus dem Englischen des Lawrence, theils aus dem äthiopischen Texte übersetzt. Das Buch Henoch. Jena 1833. 1838. Eine neue Ausgabe des äthiopischen Textes von Dillmann, dem wir auch eine neue Übersetzung mit Einleitung und Commentar verdanken. „Das Buch Henoch." Leipzig 1853.

[2]) Z. B. I. 34. Sulzb. 180.

[3]) Journal Asiatique, Juillet 1848. p. 76.

[4]) S. Jos. Ant. XII. 1. 1. und oben S. 442 und S. 474

[5]) Barnabas c. XII. Vgl. 4 Esra 5, 5.

[6]) Matth. 23, 37. Vgl. 4 Esra 1, 30.

[7]) Comment. in Lucam l. II. und de bono mortis c. 10. u. c. 11.

gedruckt. Gewöhnlich steht ein kleines apokryphes Stück dabei, welches Gebet des Manasses heisst. Bekanntlich gerieth dieser König unter assyrischer Obhut in eine babylonische Gefangenschaft, und dieselbe Stelle der Schrift, welche uns diese Thatsache berichtet (2 Chron. 33, 11.), sagt auch, dass der früher gottlose König bei der Freilassung zu Gott gebetet und sich bekehrt habe. Im alexandrinischen Texte der LXX findet sich dieses Gebet nach den Psalmen. Diesen ist auch in manchen Ausgaben ein Lied beigefügt, welches der 151. Psalm heisst und worin der Hirt David seine Gefühle über seine erste Salbung und die Besiegung des Goliath ausdrückt.[1])

Unter den Apokryphen des neuen Testamentes sind ausser den von Fabricius, Thilo und Sike[2]) herausgegebenen die vorgeblichen Apostelbriefe bemerkenswerth, welche in der armenischen Kirche gelesen werden. Ein Brief der Korinther an Paulus sammt dessen ausführlicher Antwort, die Irrlehren der Gnostiker betreffend, ist von Lord Byron aus dem Armenischen in's Englische übersetzt worden.[3])

§. 16.

Selbst jene Apokryphen, welche dem Ansehen der canonischen Bücher am nächsten kommen, wie Henoch und das

[1]) 1. *Μικρὸς ἤμην ἐν τοῖς ἀδελφοῖς μου· καὶ νεώτερος ἐν τῷ οἴκῳ τοῦ πατρός μου.*
2. *Ἐποίμαινον τὰ πρόβατα τοῦ πατρός μου, αἱ χεῖρές μου ἐποίησαν ὄργανον· καὶ οἱ δάκτυλοί μου ἥρμοσαν ψαλτήριον.*
3. *Καὶ τίς ἀναγγελεῖ τῷ κυρίῳ μου; αὐτὸς κύριος, αὐτὸς εἰσακούει.*
4. *Αὐτὸς ἐξαπέστειλε τὸν ἄγγελον αὐτοῦ καὶ ἦρέ με ἐκ τῶν προβάτων τοῦ πατρός μου καὶ ἔχρισέ με ἐν τῷ ἐλαίῳ τῆς χρίσεως αὐτοῦ.*
5. *Οἱ ἀδελφοί μου καλοὶ καὶ μεγάλοι καὶ οὐκ εὐδόκησεν ἐν αὐτοῖς κύριος.*
6. *Ἐξῆλθον εἰς συνάντησιν τῷ ἀλλοφύλῳ καί ἐπικατηράσατό με ἐν τοῖς εἰδώλοις αὐτοῦ.*
7. *Ἐγὼ δὲ σπασάμενος τὴν παρ' αὐτοῦ μάχαιραν ἀπεκεφάλισα αὐτὸν καὶ ἦρα ὄνειδος ἐξ υἱῶν Ἰσραήλ.*

[2]) Evangelium infantiae Christi. Arab. et lat. Traj. 1697.

[3]) In: A Grammar Armenian and English by P. Paschal Aucher. D. D. Venice 1832. p. 145 sqq.

Der darin S. 149. genannte Apopholanus scheint mir ein sicheres Indicium zu sein, woraus sich auf ein arabisches Original schliessen lässt; es ist: אבו פלאן, d. ist Vater von N. N.

vierte Buch Esra, enthalten Elemente, welche sich mit dem Lehrinhalte der übrigen Bücher der Schrift schwer vereinen lassen, und jedenfalls auf dem Gebiete der träumerischen Angelologie und Eschatologie der Kabbalah sich bewegen. Im vierten Buche Esra wird die jüdische Fabel von Behemoth und Leviathan (6, 49.), wie von der wunderbaren Rückkehr der Juden durch den Euphrat (13, 12.) vorgetragen. An einer andern Stelle (8, 1.) findet sich das Theologumenon: Diese Welt hat der Hocherhabene für Viele, die künftige Welt für Wenige geschaffen, womit für diejenigen, welche nicht in's übernatürliche Himmelreich kommen, eine Existenz in irdischem Wohlsein in Aussicht gestellt wäre.[1]) Im Buche Henoch wird, wie in der Kabbalah, dem Namen Gottes eine magische Gewalt zugeschrieben (68, 20. 21.); die Pneumatologie erscheint in ähnlicher Art ausgedehnt, wie im Sohar; die rabbinische Lehre von den Schlägen des Leichnams ist sogar auf den Embryo ausgedehnt.[2])

Die Aufnahme eines einzigen solchen Buches in die Bibel wäre hinreichend gewesen, in den reinen Christenglauben ein theosophisches Schwärmen und Träumen hereinzuleiten. Noch verderblicher hätte die Annahme der spätern gnostischen Tendenzschriften werden müssen, über deren Verkehrtheit die gelehrten Väter Irenäus, Tertullian, Epiphanius und Hieronymus zu hören sind.

Die Kirche stellte der Sündfluth der Apokryphen-Literatur einen festen Damm entgegen durch die Regel, nur das als Norm des Glaubens anzunehmen, was von den Zeugen Jesu Christi, den Aposteln seiner Rathschlüsse, sich mit Klarheit und unter der Bürgschaft jener Kirchen herleiten liess, welche durch die apostolische Reihenfolge ihrer Hirten mit eben jenen Aposteln selbst in klarem Zusammenhange waren. Was nicht auf solche Art verbürgt war, wurde als Schrift dunkler, unhistorischer Herkunft, als Apokryphon verworfen.[3])

[1]) Vgl. Frassen, Scotus Academicus, t. II. p. 192.

[2]) 68, 18.; vgl. 68, 6. חבוט הקבר. Der Ursprung dieser kabbalistischen Vorstellung ist vielleicht in der Lehre der Parsen zu suchen. Vgl. Zendav. v. Kleuker III. Thl. S. 254. S. 27.

[3]) Über den Begriff von ἀπόκρυφον hat Movers in dem Artikel „Apokryphen" im Herder'schen Kirchenlexikon bemerkenswerthe Erläuterungen gegeben. Dieser Artikel und der darauffolgende ist überhaupt nachzulesen.

Hinsichtlich des alten Testamentes hielten sich die Christen an das Herkommen der apostolischen Kirchen, ohne die controlirende Beachtung des Gebrauches der Synagoge zu versäumen.

§. 17.

Die Reinerhaltung der biblischen Bücher hieng jedoch nicht bloss davon ab, dass nur ächte Schriften gesammelt, sondern auch davon, dass die gesammelten unverfälscht bewahrt und fort und fort in dem Sinne der Verfasser verstanden wurden.

In jeder dieser beiden Beziehungen wurde für die Bibel so gesorgt, wie für kein anderes Buch der Welt.

K. II. Fortpflanzung und Reinbewahrung des Urtextes der heiligen Schrift.

A. Altes Testament.

§. 1.

Seit Esra waren die hebräischen und chaldäischen Bücher des alten Testamentes in der assyrischen oder Quadrat-Schrift geschrieben. Diess versichert uns der Talmud,[1] Origenes und Hieronymus.[2] Auch geht es aus der alten griechischen Übersetzung hervor; denn dieselbe verwechselt öfters Buchstaben, welche nur in der assyrischen Schrift ähnlich sind, während in jenen Fällen der Verwechselung, in welchen die betreffenden Buchstaben sich nach dem phönizischen Schriftcharakter gleichen, die Ähnlichkeit auch in der assyrischen Schrift stattfindet.[3]

[1]) Sanhedr. f. 21. 1. 22. 1. „Anfangs wurde den Israeliten das Gesetz in hebräischer (alt-phönizischer) Schrift und in heiliger Sprache gegeben; zum zweiten Male wurde es in den Tagen des Esra in assyrischer Schrift gegeben."

[2]) Prol. gal. zu Regg. und Origen. zu Ezechiel 9, 4.

[3]) 1 Sam. 19, 22. שכו, LXX σεφι כ und פ; Psalm 80, 7. 12, 8. ם und נו. Psalm 19, 14. מזדים, LXX ἀπὸ ἀλλοτρίων. Prov. 15, 22. ברב, ἐν καρδίαις בלב.

§. 2.

Bis über das fünfte Jahrhundert nach Christus war der hebräische Text des alten Testamentes ohne Vokalzeichen geschrieben. Diese Thatsache wurde bereits im siebenzehnten Jahrhundert von dem Oratorianer Joh. Morinus, sowie von dem reformirten Prediger Lud. Capellus erkannt und vertheidigt; die Gegenreden von Gerhardus, Calovius und Buxtorf konnten die Gründe der ersten nicht entkräften.[1])

Diese Gründe lassen sich auf folgende Punkte zurückführen. Weder Mischnah noch Gemara erwähnt der Vokalzeichen, obwohl letztere öfters über Lesearten diskutirt. — Die Analogie des Syrischen und Arabischen spricht für ein spätes Auftauchen von Vokalzeichen im Hebräischen.[2]) Sowohl die syrische Übersetzung, als die alexandrinisch-griechische setzen zu ihrer Zeit einen unpunktirten Text voraus. Genes. 47, 31. מטה, LXX Ruthe; jetzt מִטָּה, Bett. Ekkle. 12, 9. און, LXX οὖς; jetzt אִזֵּן. Ps. 120, 5. גרתי משך, LXX παροικία μου ἐμακρύνθη. Isai. 17, 11. כאב אנוש, LXX ὡς πατὴρ ἀνθρώπου. Isai. 26, 14. רפאים, LXX ἰατροί. Isai. 60, 21. נצר, LXX φυλάσσων. Mich. 2, 12. בצרה, LXX ἐν θλίψει. Nahum. 2, 4. מאדם, LXX ἐξ ἀνθρώπων; jetzt מְאָדָּם. Malach. 2, 3. זרע, LXX τὸν ὦμον.[3])

Der heilige Hieronymus kennt noch keinen vokalisirten Text; er theilt daher den des Hebräischen Unkundigen die Notiz mit, je nach dem Urtheile und dem Willen des Lesers werden dieselben Worte ganz verschieden ausgesprochen.[4]) Über שבע bemerkt er, es könne: et juramentum et septem et satietas et abundantia heissen, prout locus et ordo flagitaverit.[5]) Über דבר: Apud Ebraeos דבר quod per tres literas scribitur consonantes pro locorum qualitate si legatur dabar, verbum significat, si deber mortem et pestilentiam.[6])

[1]) Die beiden Hauptwerke in diesem Streite sind: מסרות הברית Exercitationes biblicae. Auctore Jo. Morino. Lutet. 1633. 4°.; und auf der andern Seite: Jo. Buxtorfii fil. anticritica, Bas. 1653., zunächst gegen Capellus, und de punctorum antiquitate et origine. 1648. 4.

[2]) S. Hoffmann, grammat. syriaca, p. 86.

[3]) Andere Stellen bei Steph. Morinus de primaeva ling 1694. p. 385 sq.

[4]) Ed. Martianay t. II. p. 574.

[5]) Zu Genes. 41, 29.

[6]) Is. 9, 8.

Dagegen muss aber angenommen werden, dass neben dem geschriebenen Texte in vielen Fällen eine Tradition über die Aussprache desselben herlief, welcher wenigstens seit der Zeit Christi in schwierigen Fällen diakritische Zeichen zu Hülfe kamen. Ein Festhalten an einer hergebrachten Weise des Aussprechens ist so natürlich, dass ohne alle weiteren Beweise ein Blick auf die Sabbathvorlesungen schon darauf hinführen müsste. In Jerusalem und Palästina musste natürlich diese Überlieferung am sichersten sein, und wirklich sehen wir, dass die alten Übersetzungen in dem Grade mit der richtigen Aussprache übereinstimmen, als sie dem Herde der Tradition nahe stehen. Von einer solchen Gehör-Tradition hinsichtlich der Vokalisirung ist es zu verstehen, wenn der heilige Hieronymus in Betreff einer eigenthümlichen Vokalisirung von חמשים (Exod. 13, 18. in seiner 125. epist. ad Damasum) sagt: Omnis Judaea conclamat et synagogarum consonant universa subsellia.

Bei den einfachern prosaischen Büchern war nicht einmal eine besondere Tradition nöthig, so wenig als eine solche einem Araber oder des Arabischen Kundigen nöthig ist, wenn er Abulfeda's Annalen, oder Ibn Challikan's Biographien — die eingewebten Verse ausgenommen — lesen will.

§. 3.

Dass vor der Entstehung der Vokalzeichen an schwierigen Stellen diakritische Punkte oder Striche angebracht wurden, ist der Natur der Sache nach zu vermuthen, zumal da wir die Analogie des Syrischen hierin vor uns haben. Auch scheint bereits Christus darauf Bezug zu nehmen, wenn er von apicibus redet.[1]) Der Talmud kennt Sinnzeichen,[2]) und der heilige Hieronymus accentus.[3])

Dass die Synagogenrollen noch ohne Vokale geschrieben sind, lässt wenigstens vermuthen, dass zur Zeit Esra's die Vokale fehlten, und ungefähr zu demselben Schlusse berechtigt die Wahrnehmung, dass auch der samaritanische Pentateuch ohne Vokalzeichen ist.

[1]) Matth. 5, 18.

[2]) Z. B. Brachoth f. 62. c. 2. Hagigah f. 6. c. 6. Nedarim f. 37. טעמים.

[3]) Sowohl טעמים als accentus schloss den Begriff von Ton- und Sinnzeichen in sich.

§. 4.

Die Einführung der gegenwärtigen Vokalisation scheint in's siebente oder achte Jahrhundert nach Christus zu gehören. Ihr gieng ein anderes System der Vokalisation voran, welches Mesopotamien zu seiner Heimath hat. Die älteste vokalisirte Handschrift, welche wir bis jetzt kennen, gehört in's Jahr 916 [1]) n. Chr. Ihre Vokalzeichen sind zum Theil sehr abweichend von den gegenwärtig und überhaupt seit dem zwölften Jahrhundert über Spanien her bekannt gewordenen. Das Kamez wird durch ein nach der rechten Seite hin geöffnetes Gäbelchen, das Patach bald durch ein nach oben hin offenes Zeichen ähnlicher Art, bald durch einen nach eben dieser Richtung hin von einem Striche gedeckten oder ebenfalls offenen Halbkreis bezeichnet; die übrigen Vokale werden durch Punkte mit oder ohne Striche gebildet. Das Cholem ist wie das Sekofo der nestorianischen Schrift; das lange Chirek ebenso, nur mit dem Unterschiede, dass es über dem Jod steht, während die Nestorianer es unter dasselbe setzen. Dieselbe Übereinstimmung zugleich mit dem nämlichen Unterschiede findet sich bei ē. Diese und andere Punkte des Zusammentreffens bringen die Vermuthung nahe, dass die gelehrten Leistungen der Nestorianer auf der Schule zu Nisibis den dortigen Israeliten die nächste Veranlassung gegeben haben, eine ihrer heiligen Sprache angemessene Vokalisation einzuführen. [2])

§. 5.

In eben diesem Manuscripte sind nicht nur die Accente, wenn auch mit andern, als den uns geläufigen Zeichen angebracht, sondern es ist auch bereits die sogenannte kleine und grosse Massorah beigeschrieben. Die Regeln der Massorah finden sich aber bereits in einer frühern Handschrift der Thorah

[1]) S. Pinner im oben angeführten Prospektus S. 26. Daselbst ist das Jahr der seleuc. Ära 1228 angegeben.

[2]) Ewald nennt in der ersten Lieferung seiner Jahrbücher „der biblischen Wissenschaft", Göttingen 1849. S. 160 ff., die im odessaer Manuscripte angewendete Punktation die: assyrisch-hebräische. — Jakob von Edessa führte — in Nisibis — die nestorianischen Vokalzeichen in der Mitte des siebenten Jahrhunderts ein. S. Hoffmann, gr. syr. 28 und 87.

— der ältesten, welche man bisher kennt — beobachtet, wie derselbe Gelehrte bemerkt, dem wir die genauere Kenntniss des ältesten vokalisirten Codex verdanken. Dieselbe stammt aus dem sechsten Jahrhundert n. Chr.[1] Aber auch lange vorher hatten sich gewisse Gesetze geltend gemacht, wonach die Handschriften sollten copirt werden. Wie viel Historisches an der Behauptung der Talmudisten sei, dass bereits Esra Sinn- und Schlusszeichen an der Thorah angebracht habe,[2] lässt sich nicht entscheiden. Sicherer ist, dass von Esra's Zeit an, welcher selbst ein Schriftgelehrter oder Sofer genannt wird (Esra 7, 6. 10. vgl. 4, 12.), ein Stand von Gelehrten sich bildete, dem die Sorgfalt für richtige Fortpflanzung des biblischen Textes oblag. Nach dem Talmud[3] zählten bereits die ältern Soferim die Buchstaben. Ausserdem beobachteten sie eine Menge von Unregelmässigkeiten und Eigenthümlichkeiten im vorliegenden Texte; da sie aber der Meinung waren, dieselben rührten bis von Mosis Zeit her, so wagten sie nicht, sie zu corrigiren, sondern bemerkten sie bloss zur Kennzeichnung des unverfälschten Textes.[4]

§. 6.

In verschiedenen dieser Beobachtungen stimmten die Anhänger der babylonischen Accentuation (die Morgenländer) mit den Befolgern der von Tiberias aus verbreiteten Vokalisation überein, in manchen Einzelheiten weichen sie von einander ab. Es ist dem Fleisse und Scharfsinn mehrerer israelitischer Gelehrten in den letzten Jahren gelungen, die Geschichte der babylonischen und palästinensischen Vokalisation und Redaction, worüber man bisher im Dunkeln war, zu lichten.[5] Noch im

[1]) Der Schreiber sagt, sie sei 1300 „nach unserer Gefangenschaft" vollendet. Da er sich unter die Exulanten der zehn Stämme rechnet, und deren Exil ausdrücklich unter dem Könige Hosea (722) beginnen lässt, so erhält man 578 n. Chr. Da aber der Schreiber auch sagt, es sei eben das fünfte Jahr des Chosre — (Parwiz 590—628) — so muss er um einige Jahre anders zählen.

[2]) Nach Nehem. 8, 8. Vgl. Buxtorf, Tiberias. Basel 1620. 4. p. 34.

[3]) Kidduschin f. 30. a. סופרים ist das γραμματεῖς des N. T.

[4]) Nedarim f. 37. אמר ר׳ יצחק מקרא סיפרי׳ ועטור סופרים וקריין ולא כתיבן וכתיבן ולא קריין הלכה למשה מסיני.

[5]) Vor allen ist zu nennen das gehaltreiche Werk Likute Kadmoniot von S. Pinsker. Wien 1860. und der belehrende Anhang zu Fürst's hebr. und chald. Handwörterbuch. Zweiter Bd. 1861. S. 549 ff.

zehnten Jahrhundert bewegen sich Ausleger, wie Saadia, gegenüber den masoretischen Bestimmungen mit grosser Freiheit. Später band man sich wenigstens im Abendlande immer fester an die masoretischen Normen. Die Kenntniss der vor dem zehnten Jahrhundert zwischen den palästinensischen und babylonischen Gelehrten vorgekommenen kritischen Differenzen verlor sich immer mehr. In unserer gegenwärtigen Masorah wird man an diese Differenz durch zweihundert und sechzehn Varianten erinnert, welche sich auf die Consonanten beziehen.[1]) Bei einer zweiten Sammlung von Varianten (864), die sich auf Accente und Vokale beziehen, treten die beiden Namen Ben Naftali und Ben Ascher[2]) hervor, der erstere bezeichnet den Standpunkt der Babylonier, der letztere jenen der Palästinenser. Aaron ben Mose ben Ascher (bl. um 900) ist für uns besonders durch die Aufstellung eines mustergültigen Textes wichtig.[3]) Maimonides beruft sich auf die Musterhandschrift des Ben Ascher, wenn er Rechenschaft über den zu seiner Zeit herrschenden Bibeltext giebt.[4]) Was er sagt, gilt zunächst von dem in Egypten herrschenden Texte. Von dort aus scheint sich ihr Text nach Spanien und Italien verbreitet zu haben. Der hier herrschende Text führt den Namen des jerusalemischen;[5]) Moses Ben Nachman kennt einen Unterschied von Handschriften Jerusalems und Babels.[6])

§. 7.

Aus den nach Spanien und Italien gebrachten und dort vervielfältigten Abschriften entstanden die ersten Druckausgaben

[1]) תלפי שבין מערבאי ומדנחאי

[2]) חלפי בין בני אשר ובין בני נפתלי

[3]) Fürst l. c. S. 555.

[4]) Liber autem cui innixi sumus in rebus istis (signandis sectionibus clausis et apertis) est Liber celeberrimus in Aegypto comprehendens omnes viginti quatuor libros, qui a plurimis annis fuerat Hierosolymis ut ex eo corrigerentur libri (לְהַגִּיהַּ מִמֶּנּוּ הַסְּפָרִים) et huic libro omnes innitebantur, eo quod eum correxit Ben Ascher; in quo corrigendo multos annos impendit, quemque saepius inter describendum (כמו שהעתיקו) castigavit et emendavit. Buxtorf fil. de punctorum antiquitate. p. 270. 273.

[5]) Hottinger, thes. philol. p. 108.

[6]) ספרי ירושלם וס בבל. Buxt. jun. de punct. antiq. p. 55. Hottinger, thes. philol. p. 105. Der sogenannte hillelsche Codex ist vielleicht nichts, als ein Codex von Hilla, wie in neuester Zeit vermuthet ward.

des hebräischen Textes, ohne dass irgend Jemand Rechenschaft darüber zu geben vermöchte, welche Handschriften zu Grunde gelegt worden seien. Der textus receptus ist mehr ein Werk des Zufalls, als der besonnenen Überlegung. Er hat sich in folgenden Originalausgaben entwickelt. Nachdem bereits früher einzelne Theile gedruckt waren, erschien I. 1488 die ganze hebräische Bibel zu Soncino; II. 1494 zu Brescia.[1]) Ganz unabhängig steht III. die Ausgabe des Cardinals Ximenez in der Complutenser Polyglotte 1514—17. Umfassende Vorarbeiten liegen IV. der zweiten bombergischen Ausgabe zu Grunde. Biblia Rabbinica cur. R. Jacob ben chajim. Venet. 1525. f. V. Aus den vorhergehenden gemischt ist der Text der Antwerpener Polyglotte 1569 ff. VI. Eine gewisse Selbstständigkeit behauptet die Ausgabe des R. Manasse in Amsterdam, ohne dass wir die Zahl oder Beschaffenheit der von ihm benützten Handschriften wüssten. Auf diese Ausgabe ist die von Jos. Athias 1661 und 67 gegründet, deren Text bis zur Stunde der herrschende geblieben ist.

§. 8.

Überblickt man unbefangen die Geschichte dieses textus receptus, so muss man wünschen, dass derselbe einer ernstlichen Revision unterworfen würde. Die bis jetzt bekannt gewordenen Varianten aus den Handschriften, die Vergleichung der alten Übersetzungen, verbunden mit Conjekturen, welche der Zusammenhang gebietet und feine Sprachbeobachtung rechtfertigt, könnten noch manche Verbesserung herbeiführen. Der umfassendste Versuch dieser Art ist von Houbigant gemacht worden; nur ist zu bedauern, dass er zu viel Vertrauen auf kühne Conjekturen und zu wenig Respekt vor dem historisch Gegebenen dabei zeigte.[2]) Die Varianten-Sammlungen von Kennikott und de Rossi[3]) bieten einen reichen Schatz von

[1]) Diese Ausgabe soll Luther bei seiner Übersetzung zu Grunde gelegt haben. S. Jo. G. Palmii de codicibus quibus B. Lutherus in conficienda interpretatione usus est liber histor. Hamburg. 1738. p. 13.

[2]) Houbigant, notae criticae in universos V. T. libros cum hebraice tum graece scriptos. Frankf. 1777. 2 Thle. 4. Ein Nachfolger ist: Dr. Seb. Mall, Psalmi cum lectionibus variantibus ex versionibus graecis et latina collectis. Monach. 1828.

[3]) Variae lectionis Vet. Test. Parma 1784—88. 4. voll. in 4. und Scholia critica in V. T. libros. 1798. 4.

urkundlichem Material; namentlich zeichnet sich die Sammlung des letztern durch kritische Genauigkeit und Umsicht aus. Gleichwohl möchte es die Kräfte eines Mannes übersteigen, den Text der ganzen heiligen Schrift gewissenhaft zu controliren; vor der Hand können nur bei einzelnen Büchern Beiträge gemacht werden; auch ist eine absolute Vollendung des Textes nicht denkbar, da jeder Schritt neuer Forschungen auf neue Varianten stösst.[1]) Es scheint, die Vorsehung wollte uns stets eine handgreifliche Mahnung geben, ebenso sehr die Pedanten, wie die übertriebenen Verehrer des Bibelbuchstabens zu fliehen, wenn wir den Sinn dieses grossen Buches erfassen wollen.

§. 9.

Die gegenwärtigen Ausgaben haben fast durchaus neben dem vokalisirten und accentuirten Texte Elemente aus der Massorah aufgenommen.

Dahin gehören vor Allem jene Varianten, welche die Massorah statt gewisser im Texte stehender Worte vorschlägt. Diese Varianten heissen Keri, d. i. das zu Lesende, während die im Texte stehende Lesart Kethib, d. i. das Geschriebene, heisst.[2]) Will die Massorah statt des geschriebenen Textes eine Verbesserung vorschlagen, so deutet sie diess durch ein Zeichen über dem betreffenden Worte an — in unsern Ausgaben ist es gewöhnlich ein Ringlein —, setzt das vorgeschlagene Wort unter den Text und, was vorzüglich zu beachten ist, die Vokale des verbesserten Ausdruckes unter jenes Wort im Texte, welches emendirt werden soll.[3]) Die Gründe der Einführung einer Correktur sind verschieden. Manchmal schien der Ausdruck des Textes grammatisch unrichtig, statt dessen

Eine passende Auswahl von Lesearten findet sich in der Handausgabe von Döderlein und Meisner. Neue Ausgabe von G. Chr. Knapp. Halle und Berlin 1818. Ebenso bietet die hebräische Bibel von Jahn einen guten Apparat: Wien 1807. 3 voll. 8.

[1]) Sieh z. B. Pinner's Prospectus, wo aus dem i. J. 916 geschriebenen Manuscripte Varianten aus den Propheten angeführt sind. S. 20 ff.

[2]) קְרִי von קָרָא; כְּתִיב von כָּתַב.

[3]) Z. B. Jerem. 25, 13. ist וְהֵבֵאוֹתִי im Text, das Ringlein weist zum Keri (ק) hinab, welches וְהֵבֵאתִי lautet. Die Vokale vom letztern sind sogleich unter das Kethib gesetzt, welches für sich וְהֵבֵאוֹתִי zu vokalisiren wäre.

wurde der richtige gesetzt. Hier trifft es freilich oft zu, dass statt des antiken ein moderner, statt des seltenen, aber richtigen, ein gewöhnlicherer vorgeschlagen wird.

Öfters schien der Ausdruck im Texte anstössig; dafür ward ein Euphemismus gesetzt.[1]) Umgekehrt schien es Missbrauch des heiligen Namens Gottes יהוה, wenn er überall ausgesprochen würde, wo er in der Bibel vorkommt; die Massorah schlug für ihn אדני, „der Herr“, in manchen Fällen אלהים vor; ein Gebrauch, den schon die Septuaginta beobachten, indem sie יהוה fast durchaus mit *κύριος* geben.

Da nun dieser Fall ausserordentlich oft eintritt, so unterliess es die Massorah, jedesmal für יהוה ein אדני an den Rand zu setzen; sie begnügte sich damit, die Vokale von אדני und אלהים unter יהוה zu setzen und damit auszudrücken, man möge statt יְהֹוִה oder יְהוָה vielmehr Adonaj oder Elohim[2]) sagen. Übersieht man diese Maassregel der Massorah, so kann man der Meinung werden, יְהֹוָה sei als „Jehovah“ zu sprechen, eine Meinung, die übrigens schon zu sehr Wurzel gefasst hat, als dass man den Jehovah ganz verdrängen könnte.

Öfters bemerkt die Massorah auch, dass diess oder jenes Wort plene, oder defective geschrieben sei,[3]) dass ein kurzer Vokal bei einem starken Accente stehe u. dgl.

Am Schlusse jedes einzelnen Buches steht gewöhnlich aus der Massorah die Zählung der Verse des Buches, die Angabe seiner Mitte u. s. w. Auch hält sie gewisse Eigenthümlichkeiten in der Schreibung gewisser Buchstaben fest; sie merkt z. B. an, dass im Beginne des Levitikus das Aleph des ויקרא klein geschrieben sein müsse.[4]) Nach der Intention der Massorethen lag sicher etwas Bedeutsames in der eigenthümlichen Schreibart solcher anomalen Buchstaben.[5]) So ist in Genes. 3, 2.

[1]) Für חֲרֵי יוֹנִים steht דִּבְיוֹנִים, für שׁגל – שׁכב.

[2]) Später schien auch Elohim zu heilig, um im gewöhnlichen Leben gesprochen zu werden. Man sagte dafür Elakim, Eladim אלקים, אלדים. Auch הגנא Cod. hebr. Mon. 221. f. 31. a. Vgl. Jeges für: Jesus! Auch השם, „der Name,“ wurde für: „Gott“ gebräuchlich.

[3]) Zum Beispiel Jerem. 38, 22. רַגְלְךָ, wozu die Massorah: חסר י׳, es mangelt Jod.

[4]) Vers 1. א׳ זעירא

[5]) Die kabbalistischen Authoren lassen keine dieser Anomalien unge-

in alten Ausgaben bei ערום das ain so geschrieben, dass der linke Strich hoch empor ragt; das zeigt an, meint Elieser Ben Mosche ha darschan, dass die Schlange im Urzustande aufrecht gegangen sei, oder dass sie siebenzig (ע) Sprachen verstanden habe.[1]) Wie alt diese Buchstabenspielerei sei, lässt sich nicht mit Bestimmtheit sagen, die Mohammedaner scheinen sie von den Juden übernommen zu haben.[2])

§. 10.

Wichtiger ist das, was die Massorah für Abtheilung des Bibeltextes that. Ursprünglich scheinen nicht einmal die einzelnen Wörter abgetheilt gewesen zu sein.[3]) Die Theilung in Verse פסוקים reicht über Hieronymus zurück.

Im Pentateuche und den Propheten giebt die Massorah auch die liturgischen Perikopen an, und zwar die pentateuchischen durch Andeutungen mitten im Texte, die prophetischen aber durch Bemerkungen am Rande und ein Verzeichniss, welches gewöhnlich am Ende der Bibeln beigedruckt ist. Die mosaischen Perikopen heissen Paraschen, die prophetischen Haftaren.[4]) Die Kapiteleintheilung ist der Massorah fremd

deutet, ihr Witz fährt über die Zacken und Zinken der monstrosen Buchstaben hin, wie ein elektrisches Feuer.

[1]) Cod. hebr. Monac. 221. f. 87.

[2]) S. Reinaud monumens musulm. II. p. 77.

[3]) Oefters erklären sich auffallende Uebersetzungsarten der LXX aus einer andern Abtheilung des continuirlich geschriebenen Textes, z. B. Psalm 4. כבודי לכלמה, d. i. meine Ehre zur Schmach, die LXX כבדי לב למה schweren Herzens warum?

[4]) Der Pentateuch zerfällt behufs der Vorlesung an jedem Sabbath in vierundfünfzig Paraschen, d. i. Abschnitte (פרשיות), welchen Abschnitte aus den Propheten entsprechen, die man Haftaroth (הפטרות, s. über diesen Namen Frankel, Vorstudien. S. 50 f.) nennt. Da bei jeder Parasche sieben Personen zum Lesen aufgerufen wurden, so zerfällt jede in sieben kleinere Abschnitte. Die Paraschen selbst werden mit פפפ oder ססס angezeigt; die Unterabtheilungen mit פ oder ס. פ bedeutet hiebei פתוחה offen; ס hingegen סתומה geschlossen; jenes soll ausdrücken, dass mit der Parasche eine neue Zeile beginne, letzteres, dass dieselbe mitten in einer Zeile anfange. Folgendes sind die Paraschen des Pentateuches: I. Genesis. 1) בראשית 1, 1. — 6, 8. 2) נח 6, 9. — 11, 32, 3) לך לך 12, 1. — 17, 27. 4) וירא 18, 1. — 22, 24. 5) חיי שרה 23, 1. — 25, 18. 6) תולדות יצחק 25, 19. — 28, 9. 7) ויצא 28, 10. — 32, 2. 8) וישלח 32, 3. — 36, 43. 9) וישב 37, 1. — 40, 23. 10) ויהי מקץ 41, 1. — 44, 17. 11) ויגש אליו 44, 18. —

und überhaupt nicht von Juden ausgegangen, sondern der Anordnung abgeborgt, welche Hugo a St. Caro († 1262) bei seiner lateinischen Concordanz beobachtete. R. Isaak Nathan, welcher in der Mitte des fünfzehnten Jahrhunderts (s. Wolf, bibl. hebr. I. p. 680.) die hebräische Concordanz מאיר נתיב verfasste, welche später Buxtorf edirte, wendete zur bequemeren Citation die Kapitelabtheilung der lateinischen Vulgata an (קפיטולי, סימן, פרק). Die einzelnen Theile der Kapitel wurden in der Vulgata seit Hugo a St. Caro durch die in ungefähr gleicher Distanz angebrachten Buchstaben A. B. C. angedeutet, während im Hebräischen nichts dergleichen eingeführt wurde. Erst Robert Stephanus brachte die Sitte auf, die einzelnen Verse jedes Kapitels zu numeriren. Derselbe Gebrauch wurde auch in die hebräischen Bibeln eingeführt.[1])

47, 27. 12) ויחי יעקב 47, 28. — 50, 26. II. Exodus. 1) ואלה שמות 1, 1. — 6, 1. 2) וארא 6, 2. — 9, 35. 3) בא אל פרעה 10, 1. — 13, 16. 4) ויהי בשלח 13, 17. — 17, 16, 5) וישמע יתרו 18, 1. — 20, 23. 6) משפטים 21, 1. — 24, 18. 7) ויקחו לי תרומה 25, 1. — 27, 19. 8) ואתה תצוה 27, 20. — 30, 10. 9) כי תשא 30, 11. — 34, 35. 10) ויקהל 35, 1. — 38, 20. 11) אלה פקודי 38, 21. — 40, 38. III. Leviticus. 1) ויקרא 1, 1. — 5, 26. 2) צו את אהרון 6, 1. — 8, 36. 3) שמיני 9, 1. — 11, 47. 4) אשה כי תזריע 12, 1. — 13, 59. 5) מצורע 14, 1. — 15, 33. 6) אחרי מות 16, 1. — 18, 30. 7) קדשים 19, 1. — 20, 27. 8) אמור אל כהנים 21, 1. — 24, 23. 9) בהר סיני 25, 1. — 26, 2. IV. Numeri. 1) במדבר סיני 1, 1. — 4, 20. 2) נשא את ראש 4, 21. — 7, 89. 3) בהעלותך 8, 1. — 13, 1. 4) שלח לך 13, 2. — 15, 41. 5) ויקח קרח 16, 1. — 18, 32. 6) חקת התורה 19, 1. — 22, 1. 7) וירא בלק 22, 2. — 25, 9. 8) פנחס 25, 10. — 30, 1. 9) ראשי המטות 30, 2. — 32, 42. 10) אלה מסעי 33, 1. — 36, 13. V. Deuteronomium. 1) אלה הדברים 1, 1. — 3, 22. 2) ואתחנן 3, 23. – 7, 11. 3) והיה עקב 7, 12. — 11, 25. 4) ראה 11, 26. — 16, 17. 5) שופטים 16, 18. — 21, 9. 6) כי תצא 21, 10. — 25, 19. 7) כי תבא 26, 1. — 29, 8. 8) נצבים 29, 9. — 30, 20. 9) וילך 31. 10) האזינו 32. 11) וזאת הברכה 33, 1. — 34, 12. Es giebt auch noch eine Abtheilung des Pentateuches in hundert drei und fünfzig Perikopen (סדרים) behufs der Vorlesung des Pentateuches binnen drei Jahren. S. Jos. de Voisin observ. in prooem. pug. fidei. Ed. Carpzov. p. 102 sq. Die prophetischen Abschnitte (haftaroth) finden sich in jeder Bibel. Vgl. Zunz, gottesdienstliche Vorträge. S. 6. 174. 179. 227. 330 ff. und Frankel, Vorstudien. S. 49 ff. Die Reihenfolge der Paraschen und Haftaren nach den jüdischen Feiertagen finden sich oft aufgezählt, z. B. in B. Mayer: „Das Judenthum." S. 82. ff. Sehr bequem in Guarin, Grammat. t. II. p. 438 sqq.

[1]) Die vom heiligen Hieronymus erwähnten Capitula sind ohne Zweifel die liturgischen Perikopen. S. Commentar. in Mich. 6, 9. Sophon. 3, 14.

§. 11.

All diess, was in unsern gewöhnlichen Bibelausgaben von der Massorah aufgenommen ist, bildet nur einen sehr kleinen Theil des ganzen Corpus massorethischer Bemerkungen. Die ganze Massorah [1]) ist in der rabbinischen Bibel Bombergs durch den gelehrten Israeliten R. Iakob Ben Chajim herausgegeben, nachdem sie vorher in eine leidentliche Ordnung gebracht war. Die uns zugänglichste Ausgabe ist die in Buxtorfs des Jüngeren rabbinischer Bibel (Basel 1619.). Der Zustand derselben ist der Art, dass für Gelehrte hier noch ein ungeheures Feld offen stünde, das durch Sichtung und Ordnung zu bebauen wäre, wenn anders es sich der Mühe lohnt, all die kleinlichen Bemerkungen zu bewahren, womit die alten Soferim die Reinheit des Textes und zum Theil sein Verständniss zu einer Zeit zu schützen suchten, da es noch keine Grammatik gab, oder diese doch noch in ihrer Kindheit war. Gegenwärtig möchte es wenige Menschen geben, welche stolz darauf wären, zu wissen, dass ויאמר אלהים fünfundzwanzig Mal in der heiligen Schrift vorkommt, das יום שני nur einmal gelesen wird, dass א zweiundvierzigtausend dreihundert sieben und siebzig Mal, ב achtunddreissigtausend zweihundert und achtzehn Mal sich findet. [2])

Jerem. 9, 22. Quaest. in Genes. 36, 14. Vielleicht versteht er aber darunter einzelne dem Inhalte nach zusammengehörige Abschnitte, welche mitunter nach irgend einem den Inhalt charakterisirenden Schlagwort citirt werden. So führt Philo de Agricult. t. I. p. 316. ed. Mangey, die Stelle Deuter. 27. an mit den Worten: *λέγει ἐν ταῖς ἀραῖς.* So Raschi (zu Osee 9, 19.) das Stück Judic. 19—21. als פילגש; das Stück 2 Sam. 2, 8. — 3, 39. durch בְּאַבְנֵר. S. Abenesra zu Osee 4, 8. Vgl. 1 Sam. 1—4. Ferner Röm. 11, 2. *ἐν Ἐλίᾳ.* Mark. 12, 26. *ἐπὶ τῆς βάτου.* Mark. 2, 26. *ἐν Ἀβιαθάρ.* Vgl. Jahn, Einleitung I. S. 370. Vgl. auch Sohar ed. Amst. II. 88. a., wo Exod. 16. citirt wird durch: במן.

So wird bei den alten griechischen Scholiasten Homer citirt: Wolf prolegomena CXLI. cf. CXXIV.

[1]) Die Massorethen haben ihre eigene Kunstsprache; da ferner die Anordnung ihrer Bemerkungen nichts weniger, als systematisch ist, so muss eine Einleitung in sie willkommen sein. Eine solche zu schreiben hat sich der ältere Buxtorf die Mühe genommen: Joannis Buxtorfii Tiberias sive Commentarius Masorethicus. Basileae Rauracorum. 1620. 4.

[2]) S. die Propylaea Masorae, welche Jul. Fürst seiner Concordanz beifügte. Unter dem Namen des Saadia besitzen wir ein sehr kunstreiches

Doch Einen Nutzen gewährt uns die Massorah selbst in ihren kleinlichsten Bemerkungen sicher, nämlich sie verbürgt uns die Treue der Juden für genaue Ueberlieferung des heiligen Textes. Ihr Thun sieht aus, wie das Geldzählen und Dukatenwaschen eines wahnsinnig gewordenen Bankiers; aber selbst diese irre gewordene Bemühung kann die von Mohammed und andern Feinden der Juden vorgebrachte Beschuldigung widerlegen, als hätten die Juden die heilige Schrift absichtlich verfälscht.[1]) Doch ist die Massorah nicht die einzige Bürgschaft

Gedicht, worin angegeben ist, wie oft ein Buchstabe in der Schrift vorkomme. Es ist erklärt in Buxtorfi Tiberias p. 183. Vgl. Dukes, Litter. Mittheil. 1844. S. 100 ff.

[1]) S. Koran, Sura II. V. 79. Sura III. V. 70. Sura V. V. 14. und Maraccius prodrom. p. 7. 33. Man kann allerdings auch Väterstellen für dieselbe Meinung anführen, namentlich Justin. d. M.; aber sie sprechen in der Regel nur von Weglassungen, nicht von Verfälschungen. So sagt der heilige Justinus, dass in der Mitte *τῶν ἐξηγήσεων ὧν ἐξηγήσατο Ἔσδρας εἰς τὸν νόμον τὸν περὶ τοῦ Πάσχα*, also Esra 6, 19—22. und wahrscheinlich zwischen V. 20 und 21., früher Folgendes gelesen worden sei, was jetzt sich nicht mehr finde:

„Diess Pascha ist unser Erlöser und unsere Zuflucht, und wenn ihr es betrachten werdet, und es in euer Herz eingeht, dass wir ihn im Zeichen erniedrigen, und darnach auf ihn hoffen, so wird dieser Platz in Ewigkeit nicht verwüstet werden, sagt der Herr der Heerschaaren. Wenn ihr aber nicht an ihn glaubet, und auf seine Verkündigung nicht höret, werdet ihr den Völkern zum Gelächter werden." S. Whitaker, the origin of Arianism disclosed p. 305. Andere Beispiele S. 311. 289. Man wollte dahin auch das scheinbare Citat Christi rechnen (Matth. 5, 43.): Odio habebis inimicum tuum, und Matth. 2.: *Ναζωραῖος κληθήσεται.* (Vgl. Judic. 13, 5.) und Matth. 27, 9. vgl. mit Jerem. 32, 7—9. S. Zachar. 11, 12.; allein diese Stellen sind längst so erklärt worden, dass sie wenigstens keinen Beweis für jene Annahme bilden. Die Analogie des bekannten *Ὁ κύριος ἐβασίλευσεν ἀπὸ τοῦ ξύλου* Ps. 96. kann auf die Vermuthung führen, dass manchmal christliche Reflexionen, welche übrigens wahre Entfaltungen des wenigstens im Zusammenhange begründeten Sinnes sein konnten, einzelnen Stellen beigeschrieben und von heiligen Vätern als ursprünglicher Text betrachtet wurden. (Das Cognovit bos et asinus | Quod puer erat Dominus — bei Daniel Thesaur. hymnol. I. p. 335. kann in Habak. 3, 2. vgl. Isai. 1, 3. wiedergefunden werden.)

Damit soll aber keineswegs in Abrede gestellt werden, dass einzelne Stellen, die früher in der Bibel waren, weggelassen wurden; denn in den Berathungen über die Beibehaltung oder Ausschliessung vom Hohenlied und Koheleth, in der neuen Recension des Jeremias und Daniel zeigt die Synagoge die Macht, wenigstens prophetische Schriften und Hagio-

für Reinerhaltung des hebräischen Textes, wir haben in der ausgebreiteten jüdischen Literatur von der Mischnah bis auf die spanischen Gelehrten des fünfzehnten Jahrhunderts die vollkommenste Bürgschaft dafür, dass der hebräische Text nur in kleinen Einzelnheiten Veränderungen erlitten habe. Auf eine viel leichtere Weise können wir uns von der guten Bewahrung des Urtextes dadurch überzeugen, dass wir die Uebersetzungen desselben vom dritten Jahrhundert vor Christus bis gegen die Zeit der Fixirung der Massorah herab vergleichen. Ihr Zeugniss gilt in gleicher Weise für's alte, wie für's neue Testament; die alten christlichen Uebersetzer haben gewöhnlich beide Testamente umfasst. Ehe wir jedoch auf die Uebersetzungen eingehen, wollen wir der selbstständigen Fortpflanzung des Urtextes vom

B. neuen Testamente

§. 12.

unsere Aufmerksamkeit zuwenden. Die apostolischen Schriften waren von Anfang an mit Ausnahme des Matthäus-Evangeliums und vielleicht des Hebräerbriefes griechisch geschrieben. Da für uns die früh entstandene griechische Uebersetzung des Matthäus und der griechische Hebräerbrief Original ist, so müssen wir das ganze neue Testament ursprünglich auf jene Weise und mit jenen Hilfsmitteln geschrieben denken, an welche jeder Schriftsteller angewiesen war, der in den Zeiten der ersten Kaiser in Italien oder Griechenland etwas verfasste.[1])

Bemerkenswerth ist, dass Paulus sich meistens eines Amanuensis bediente, um seine Briefe zu fertigen.[2])

grapha aus der Bibel ganz oder theilweise wegzulassen. Diese Weglassungen müssen aber wohl vor Christus oder doch unabhängig von polemischen Rücksichten geschehen sein; denn — um mit dem heiligen Augustinus zu reden de civit. Dei. l. XV. 13. —: absit ut prudens quispiam vel Judaeos cujuslibet perversitatis atque malitiae tantum potuisse credat in codicibus tam multis et tam longe lateque dispersis.

[1]) Die dritte Satyre des Persius V. 10 ff. giebt eine gedrängte Anschauung von den Schreibmaterialien zur Zeit der Apostel.

[2]) Beim Römerbrief war Tertius sein Schreiber. Röm. 16, 22. Der Galaterbrief ist ausnahmsweise eigenhändig geschrieben. Gal. 6, 11. Sonst

§. 13.

Man schrieb anfangs Buchstaben an Buchstaben ohne Trennungszeichen; wesshalb die Vorleser sehr geübt sein mussten, um nicht zu fehlen. Durch verschiedene Abtheilung ergab sich oft ein von Grund aus verschiedener Sinn.

Doch wendete man schon früh eine bequemere Art zu schreiben an, welche darin bestand, dass man so viele Worte auf eine Zeile setzte, als in Einem fort gelesen werden sollten,[1]) oder die einzelnen Ruhepunkte durch besondere Zeichen kenntlich machte.

§. 14.

Es hat sich eine grosse Menge von griechischen Handschriften des neuen Testamentes erhalten, doch kein einziges Autographum.[2])

Die wichtigsten Handschriften sind folgende;

I. Der vatikanische Codex, welcher ausser der vorhexaplarischen griechischen Version des alten Testamentes den griechischen Text des neuen enthält. Sie ist nach Hug's und Tischendorf's Urtheil im vierten Jahrhundert geschrieben, mit schönen, gleichförmigen Buchstaben, ohne alle Unterscheidung der Worte, doch einzelne Abschnitte trennend.

II. Der Codex Alexandrinus im brittischen Museum aus dem fünften Jahrhundert, ebenfalls ohne Wortabtheilung, doch mit Interpunktionen und Hervorhebung einzelner Abschnitte.

schreibt Paulus bloss etwa einen eigenhändigen Gruss 1. Kor. 16, 21. Coloss. 4, 18. 2 Thess. 3, 17. Philem. 19.

[1]) S. Hug, Einl. I. S. 252. Man hält dafür, dass der alexandrinische Diakon Euthalius (462.) der Urheber dieser Schreibart gewesen sei. S. Gallandi Biblioth. Patr. t. X. Man nennt das Stichometrie. S. Du Cange.

[2]) Ein Archimandrit des Klosters τῆς μεγάλης παναγίας zu Jerusalem versicherte dem H. Dr. J. M. Aug. Scholz (Bibl. Krit. Reise S. 142.), im Kloster zu Laodicea ein αὐτόγραφον des Evangeliums des heiligen Matthäus gesehen zu haben. — Als unter dem Kaiser Zeno der Leib des Barnabas erhoben wurde, fand man im Sarge eine Abschrift von dem Evangelium des Matthäus in hebräischer Sprache von der Hand des Apostels selbst. Suidas und Theodor Anagnostes (c. 530.) sagen, dieselbe sei 485 an den Kaiser Zeno gesendet worden.

III. Cod. Cantabrigensis, oder Bezae,[1]) den griechischen Text ohne Wortabtheilung und Accente, aber stichometrisch geschrieben, enthaltend, nebenan die alte vorhieronymianische Uebersetzung. Hug setzt diese Handschrift in die letzten Zeiten des fünften oder in's sechste Jahrhundert.[2]) Merkwürdiger Weise stimmt die syrische Peschito oft mit den eigenthümlichen Lesearten dieser Handschrift überein.[3])

IV. Codex Ephraemi, ein Palimpsest, indem auf den griechischen Text eines Theiles des alten und des ganzen neuen Testamentes Schriften vom heiligen Ephräm aufgetragen worden sind. Er ist zu Paris; Wetstein, Griesbach und Hug[4]) haben auf ihn aufmerksam gemacht, Tischendorf hat ihn, leider mit allzu kostspieliger Nachahmung der Originalform herausgegeben.[5])

Von da an nimmt die Zahl der Handschriften von Jahrhundert zu Jahrhundert zu, bis sie um die Zeit der Erfindung der Buchdruckerkunst zu einem fast undurchdringlichen Walde anwachsen.[6])

§. 15.

Leider sind jene Ausgaben des griechischen Textes, welche trotz aller neueren Versuche der geübtesten Kritiker den textus receptus noch bis zur Stunde bilden, eben so sehr ein Werk des Zufalls, wie die tonangebenden Grundausgaben des alten Testamentes.

Fast zu gleicher Zeit erschien in Spanien das griechische neue Testament in der Polyglotte des Cardinals Ximenez [7]), und in Basel die Ausgabe des Erasmus (1516 bei Froben). Nach mehreren neuen Abdrücken gab Erasmus sein neues Testament nochmals i. J. 1527 und 1535 heraus; und zwar mit Benützung der spanischen Edition der Bibel von Complutum.

[1]) Weil ihn dieser Gelehrte im Jahre 1581 der hohen Schule zu Cambridge schenkte.

[2]) Einl. I. S. 287.

[3]) Ebend. S. 363.

[4]) Ebend. S. 285.

[5]) Codex Ephraemi rescriptus eruit atque edidit Tischendorf. Lips. 1843. 4. Auf den von Tischendorf aufgefundenen Codex Sinaiticus ist die gelehrte Welt sehr gespannt, da er dem vierten Jahrhunderte angehört.

[6]) Vgl. die Uebersicht bei Tischendorf, Nov. Test. graece. Ed. VII. 1859.

[7]) Gedruckt im Anfange des Jahres 1514. Ausgegeben 1517.

Dieselbe spanische Ausgabe legte Robert Stephanus in zwei Ausgaben (1546, 1549) zu Grunde.

Bei einer dritten Ausgabe wählte er aber (1550) den erasmischen Text zur Grundlage, welcher somit in Frankreich in gleicher Art sich verbreitete, wie er in Italien bereits früher (1518) durch die Ausgabe des Asulanus in Venedig bekannt geworden war.

Die weitere Ausgabe des H. fil. Stephanus vom Jahre 1551 ist dadurch bemerkenswerth, dass in ihr die Verszählung angewendet ist.[1])

Von nun an blieb der erasmischen Recension die Oberhand, obwohl auch die des Ximenez in Antwerpen und Genf neu abgedruckt wurde.

Nach einzelnen kritischen Versuchen[2]) bemühte sich am Anfang des vorigen Jahrhunderts der englische Theologe J. Mill aus verschiedenen Manuscripten einen mehr gesichteten Text herzustellen: Nov. Test cum lectionibus variantibus stud. et lab. J. Millii. Oxf. 1707. —

Doch erst ein halbes Jahrhundert später beginnt das goldene Zeitalter der Textkritik des neuen Testamentes mit Wetsteins Ausgabe: Novum Testamentum graecum editionis receptae cum lectt. var. nec non commentario pleniore, opera et studio J. Jac. Wetstenii. Amst. 1751. 52. 2 Thle. Fol. Neue Ausgabe von J. At. Lotze, Rotterd. 1831. Die Evangelien enthaltend.[3])

Von da an wurden die meisten Bibliotheken Europa's durchstöbert, um Varianten zum neuen Testamente zu finden; die Ernte war so reich, dass es kaum einen Gelehrten geben möchte, welcher alle Einzelheiten zu beachten vermöchte. Griesbach, Ch. F. Matthäi, Birch und Scholz vollendeten ihre Forschungen durch Herausgabe eines mit gewählten Varianten versehenen Textes, ohne dass einer davon als allgemein herrschender anerkannt würde. Die weiteste Herrschaft scheint immerhin noch Griesbach's Ausgabe zu üben: Nov. Test. gr.

[1]) Wetsten. proleg. p. 142. de quatuor Stephani editionibus.

[2]) Der bedeutendste ist die Variantensammlung zur Londoner Polyglotte.

[3]) Abgesehen von den Leistungen für Textkritik ist Wetsteins Ausgabe ein exegetisches Werk von bleibendem Werthe für philologische und archäologische Erklärung des neuen Testamentes.

Textum ad fidem codd. verss. etc. rec. J. Jak. Griesbach. Halae 1796 und öfters.

In neuester Zeit schien die Ausgabe Lachmann's allen übrigen die Palme abgewinnen zu wollen: Nov. Test. Graece. Ex recensione Car. Lachmanni Ed. stereot. Berol. 1831. 8., bloss den Text darbietend; dann Novum Testamentum Graece et Latine. Car. Lachmannus recensuit, Phil. Buttmannus Graecae lectionis auctoritates apposuit. Berol. 1842. sqq. 8., bis Tischendorf's verschiedene Ausgaben den Sieg davon trugen. Novum Testamentum graece. Ad antiquos testes recensuit, apparatum criticum apposuit Const. Tischendorf. Editio Lips. secunda. Lipsiae. 1849. 8. Siebente Ausg. 1859 u. s. w.

§. 16.

In unsern Ausgaben finden sich Überschriften wie: *Εὐαγγέλιον κατὰ Ματθαῖον*, in den Handschriften, welche den ersten Drucken vorangehen, auch Beischriften verschiedener Art, namentlich am Schlusse Bemerkungen über Zeit und Ort der Abfassung einzelner Theile, überdiess verschiedene Aufschriften, welche den Inhalt angeben, oder den liturgischen Gebrauch andeuten. Jene einfachen Überschriften: *Εὐαγγέλιον κατὰ Ματθαῖον κ. τ. λ.* sind sehr alt, alle Übersetzungen haben sie. Sie müssen bis zu den Aposteln zurückreichen. Dagegen sind die Abtheilungen der Evangelien, wie die folgenden Bücher und Briefe weder gleich alt, noch allgemein. Die Anwendung des neuen Testamentes beim Gottesdienste zu Vorlesungen und Vorträgen und als Bestandtheile der Liturgie veranlasste verschiedene Arten der Zerlegung in Perikopen und Kapitel. Euthalius findet im fünften Jahrhundert eine Abtheilung in Perikopen vor, welche viel grössere Abschnitte zusammenfassten, als die Kephaleia (Kapitel), welche Eusebius mit Rücksicht auf die Abschnitte der Evangelienharmonie des Ammonius festhielt. [1])

Die syrische Bibel hat in den Evangelien mit Bezugnahme auf die Fest- und Sonntagsperikopen ihre eigenen Abtheilungen, neben welchen andere, sehr variirende in den arabischen Übersetzungen herlaufen. [2])

[1]) S. Hug, Einleitung I. S. 265 ff. Tischendorf, prolegom. zur Ausgabe von 1859 p. LXXIV. ff.

[2]) Die Geschichte der Perikopen des Abendlandes ist fleissig bearbeitet von Ranke: Das Perikopensystem. 1847.

K. III. Die alten Übersetzungen.

A. Die alexandrinische Version des alten Testamentes

§. 1.

gehört zu den kostbarsten Mitteln, um sowohl den ersten Zustand des Urtextes, als auch seinen Sinn zu erkennen. Sie entstand im Kreise jener egyptischen Judencolonien, wovon schon oben die Rede war.[1]) Sie entstand nicht auf einmal, und hatte nicht Einen Übersetzer, sondern mehrere.

Der Anfang wurde mit dem Haupttheile, nämlich dem Pentateuche, gemacht, und zwar unter Umständen, welche besonderer Erinnerung werth sind.

Vor Allem ist festzuhalten, dass dieser wichtigste Theil des alten Testamentes nicht auf Antrieb egyptischer Juden, sondern eines Königs aus dem Stamme der Ptolemäer übersetzt ward. Ohne die Anwesenheit vieler Juden im Lande wäre zwar dieser Fürst schwerlich auf den Gedanken gekommen, die Bücher Mosis in's Griechische übertragen zu lassen, aber andererseits bedurften die Juden eines Anstosses von Aussen, um die Offenbarungen Gottes, welche nur den Nachkommen Israels zu gelten schienen, in eine Sprache der Heiden zu übertragen.

Es geschah mit dieser Übersetzung ein Schritt, der in der Entwickelung der innern Geschichte des hebräischen Volkes von Wichtigkeit ist. Die von Ptolemäus Philadelphus angestrebte Universalbildung, welche im dritten Jahrhundert v. Chr. in Alexandria herrschte, begünstigte diesen Schritt.

Nach einem bei Eusebius (Praep. ev. l. XIII. c. 12.) aufbewahrten Fragmente berichtet Aristobulus, welcher unter Ptolemäus Philometor (c. 150) lebte,[2]) das ganze Gesetz sei unter Ptolemäus Philadelphus, dem Ahnen des Philometor, übersetzt worden, indem dieser König, angeregt von Demetrius Phalereus, sich eine grosse Ehre aus solchen literarischen Unternehmungen gemacht habe.[3])

[1]) S. 460 ff. S. 442.

[2]) Der oben S. 481 erwähnte.

[3]) Manche haben einen Anachronismus in dem Zusammentreffen des Demetrius Phalereus und des Ptolemäus Philadelphus gefunden, indem

Flavius Josephus sagt nicht nur in der Schrift gegen Apion II. 4., Ptolemäus, mit dem Beinamen Philadelphus, habe das Verlangen gehabt, in den Besitz der Gesetze und der heiligen Bücher der Juden zu kommen, sondern er erzählt auch (Ant. XII. 2, §. 2—14.) in seinen Alterthümern, da, wo er von der Regierung des Ptolemäus Philadelphus zu sprechen hat, mit grosser Ausführlichkeit die Umstände, unter welchen die Übersetzung entstanden sei. Er beruft sich hiebei auf die Schrift des Aristeas, eines jüdischen Offiziers unter Ptolemäus Philadelphus. Es kommt darin allerdings manches Sagenhafte vor; aber das Wesentliche davon, nämlich dass Ptolemäus Philadelphus die Übersetzung mit grossem Aufwand und Pomp veranstaltet habe, ist um so weniger zu bezweifeln, da man die Bibliomanie dieses Königs aus griechischen Schriftstellern kennt, [1]) und da man durch die neuen Entdeckungen der egyptischen Archäologie immer mehr mit den pomphaften Formen des ptolemäischen Hoflebens bekannt wird.

Hinsichtlich der Zahl der Übersetzer (72) stimmt der

ersterer verbannt oder gar schon gestorben gewesen sei, als letzterer die Regierung angetreten habe. Aristobulus behauptet aber nicht, dass Demetrius die Übersetzung des Gesetzes direkt veranlasst habe, sondern nur, dass der gelehrte Ehrgeiz des Ptolemäus Philadelphus von Demetrius angeregt worden sei. Die Stelle lautet nach Valkenaers Emendation: *Καθὼς* (es ging voraus, dass Plato Manches aus dem Pentateuch geborgt habe, indem Einzelnes davon früh in's Griechische übersetzt worden sei) *καὶ Πυθαγόρας πολλὰ τῶν παρ' ἡμῖν κατενέγκας εἰς τὴν ἑαυτοῦ δογματοποιίαν κατεχώρισεν· ἡ δ' ὅλη ἑρμηνεία τῶν διὰ τοῦ νόμου πάντων ἐπὶ τοῦ προσαγορευθέντος φιλαδέλφου βασιλέως, σοῦ δὲ προγόνου προσενεγκαμένου μείζονα φιλοτιμίαν, Δημητρίου τοῦ Φαληρέως πραγματευσαμένου τὰ περὶ τούτων.*

[1]) So hat ein italienischer Philolog zum Pönulus des Plautus eine aus Tzetzes genommene Bemerkung beigeschrieben, welche aus den Schriften des Callimachus und Eratosthenes, den bekannten Bibliothekaren in Alexandrien (um 260), genommen ist, und worin es heisst: Rex ille (Ptol. Phil.) philosophis affertissimus (nach Thiersch affectissimus) et caeteris omnibus autoribus claris, disquisitis impensa Regiae munificentiae ubique terrarum quantum valuit voluminibus opera Demetrii Phalerei phzxa senum (?) duas bibliothecas fecit alteram extra Regiam, alteram autem in Regia haec autem fuerunt omnium gentium et linguarum, quae habere potuit, docta volumina, quae summa diligentia Rex ille in suam linguam fecit ab optimis interpretibus converti. Bei Henr. Thierschius de Pentat. versione Alexandr. Erlangae 1840. p. 9. Vgl. Athenäus l. I. sect. 4. p. 4. besonders l. V. sect. 36. p. 369 und l. V. sect. 25. p. 356. ed. Tauchnit.

Talmud (Megillah f. 9.) mit der bei Josephus und Eusebius (Praepar. Evang. l. VIII. c. 2—5.) aus Aristeas gegebenen Nachricht überein; es möchte daher wohl auch dieser Umstand als historisch anzunehmen sein; während die übrigen, worin besonders die Darstellungen der heiligen Väter sehr variiren, als ausschmückende Sage anerkannt werden müssen.[1]) Wenn indess jene Schrift, welche unter dem Namen des Aristeas cirkulirt, nicht nur als ein Produkt der erweiternden Sage, sondern als schülerhafte amplificatio der bei Josephus und Eusebius enthaltenen Fragmente des Aristeas anerkannt werden muss; so folgt keineswegs, dass auch Josephus und Eusebius einen unächten Aristeas vor sich gehabt haben. Da sich an die Entstehung der griechischen Übersetzung in Alexandrien ein Fest-,[2]) und in Jerusalem ein Fasttag anschloss, so liegt uns jedenfalls ein Zeugniss von solcher Aufmerksamkeit der alten Juden auf diese Arbeit vor, dass wir unmöglich die wesentliche Richtigkeit ihrer Nachrichten beanstanden können.

§. 2.

Diese unter Ptolemäus Philadelphus veranstaltete Übersetzung erstreckte sich bloss auf den Pentateuch, und streng genommen kann man nur die Version der Thorah: Septuaginta (LXX οἱ ό). oder genauer: Septuaginta duo nennen. Dass dieser Name auch auf die andern Theile des griechischen alten Testamentes ausgedehnt wird, kann man nur dadurch rechtfertigen, dass wohl die Übersetzung der übrigen Bücher durch jene des Pentateuches angeregt wurde und sich an sie anschloss.

Ohne Zweifel wurde die Übertragung der übrigen Bücher

[1]) Schon der heilige Hieronymus sagt hinsichtlich der (palästinensischen, im Talmud l. c. enthaltenen) Sage von zweiundsiebenzig Zellen, in welchen die zweiundsiebenzig Gelehrten getrennt, aber übereinstimmend übersetzt hätten: Nescio quis primus auctor septuaginta cellulas Alexandriae mendacio suo exstruxerit, quibus divisi eadem scriptitarint, cum Aristeas ejusdem Ptolemaei ὑπερασπιστής et multo post tempore Josephus nihil tale retulerint, sed in una basilica congregatos contulisse scribant, non prophetasse; aliud est enim vatem, aliud est esse interpretem: ibi spiritus sanctus ventura praedicit, hic eruditio et verborum copia ea quae intelligit, transfert. Praefat. in pentat. Vgl. Praef. in Paralip.

[2]) Philo de vita Mosis ed. Genev. 1613. p. 509 sq. μεχρὶ νῶν ἀνὰ πᾶν ἔτος ἑορτὴ καὶ πανήγυρις ἄγεται.

unter Ptolemäus Euergetes, also um das Jahr 245 v. Chr., vollendet; denn der Enkel Sirachs hatte die griechische Version sowohl vom Pentateuche, als von den Propheten und den Hagiographa vor sich, und sah in Egypten bei seiner Anwesenheit im besten Mannesalter einen literarischen Eifer, der ihn selbst antrieb, auch einen Beitrag durch Übersetzung des Sirach zu liefern.[1])

§. 3.

Die Übersetzung des Pentateuches verräth durchaus die Einwirkung einer und derselben Thätigkeit, so dass man sie als das Werk eines und desselben Mannes oder doch derselben Redaktion ansehen müsste, wenn man sie, abgesehen von der oben betrachteten Nachricht, aus sich selbst beurtheilen wollte.

Sie ist in der seit Alexander dem Grossen in Schriften und im Umgange der Gebildeten herrschend (*κοινή*) gewordenen attischen Mundart, jedoch mit alexandrinischer Färbung geschrieben.[2])

Sie hält sich im Ganzen streng an das Original, jedoch erlaubt sie sich eigenthümliche Wendungen, um nicht ungriechisch zu werden, oder um Anthropomorphismen und anderes Anstössige zu vermeiden.[3]) So Genes. 15, 4. היוצא ממעיך *ὅς ἐξελεύσεται ἐκ σοῦ*. Deut. 23, 14. צאתך *τὴν ἀσχημοσύνην*·

[1]) *Εὗρον οὐ μικρᾶς παιδείας ἀφόμοιον*, wörtlich: „Ich habe ein Vorbild nicht geringer Bildung gefunden.“ Da im Vorhergehenden von Übersetzungen die Rede ist, und im Folgenden ausgesprochen wird, wie dieses *ἀφόμοιον παιδείας* eben zum Übersetzen angetrieben habe, so liegt nichts näher, als in dieser *παιδεία οὐ μικρὰ* eine gelehrte Übersetzungsthätigkeit zu sehen. *Ἀφόμοιον* heisst hier nicht wie sonst: absimile, dissimile, sondern dem Verbum *ἀφομοιόω* (assimilo, similitudinem s. formam alicujus repraesento) und dem Substantivum *ἀφομοίωμα, ἀφομοίωσις* entsprechend: similitudo, simulacrum, exemplar.

[2]) Über den *χαρακτὴρ τυπικός* derselben s. Henr. Thierschius de Pentateuchi versione Alexandrina, p. 76 sqq.

[3]) Der Talmud von Jerusalem (Megillah 6.) wirft unserer Version vor, dass sie an dreizehn Stellen Veränderungen vorgenommen habe; der babylonische Talmud (Megillah f. 9.) zählt fünfzehn solche Stellen auf. Unter Anderem wird in beiden Talmud l. c. als Curiosum angeführt, die LXX hätten ארנבת (der Haase) durch צעירת הרגלים „Kleinfuss“ übersetzt, weil die Mutter des Königs Ptolemäus „Haase“ geheissen habe. Wirklich übersetzen die LXX *δασύπους*, während Aquilas *λαγώς* hat, was jeder Lagide als den Namen seiner Familie anerkennen musste.

Deut. 28, 30. — Exod. 24, 10. εἶδον τὸν τόπον οὗ εἱστήκει ὁ θεὸς τοῦ Ἰσραὴλ statt τὸν θεόν. Hierin, wie in der Setzung von κύριος statt יהוה folgen die LXX traditionellen jüdischen Interpretationen. Hie und da blickt die Tradition als förmliche Halacha, Aggada oder als Midrasch durch. Dahin gehört die Übersetzung von החיה Levit. 11, 47. durch ζωογονοῦντα (Chullin f. 58.); von פגול Levit. 19, 7. durch ἄθυτον (Sebachim f. 29.); שבת Levit. 23, 11. durch τῆς πρώτης. (Menachoth f. 65.) (Vgl. Frankel, Vorstudien zu der Septuaginta. Seite 172 ff.) Doch stehen die LXX der Tradition viel ferner, als Onkelos und Jonathan, und behandeln den Text viel freier.

§. 4.

Die grossen Abweichungen, welche sich zwischen dem gegenwärtigen massoretischen Texte des Pentateuches und dessen griechischer Übersetzung finden, haben zu verschiedenen Annahmen geführt. Mag man aber annehmen, die LXX hätten nach dem Gehöre, oder nach einem griechisch transscribirten Text, oder nach einem chaldäischen Targum übersetzt, so wird man nur einen Theil von Erscheinungen erklären können, während Alles erklärt ist, wenn man annimmt, dass damals der hebräische Text noch nicht so fest fixirt war, wie zur Zeit des Onkelos, wesshalb nothwendig der Pentateuch der Samaritaner, welche die Massorah nicht angenommen haben, öfters sehr auffallend mit den LXX übereinstimmt.

§. 5.

Die übrigen Bücher ausser dem Pentateuche sind ebenfalls in der alexandrinisch gefärbten κοινή geschrieben, jedoch mit grossem Unterschiede der Gewandtheit. Das Buch Job ist am schönsten griechisch, manchmal erhebt es sich zu einer dichterischen Diktion, der man die classische Schule ansieht. Dagegen ist der Prediger so sklavisch wörtlich übersetzt, dass öfters ganz gegen den Geist der griechischen Grammatik construirt wird. Die Übersetzung der ältern historischen Bücher nähert sich am ehesten der Version des Pentateuches; in den Propheten vermisst man am meisten den hütenden Einfluss einer festen Tradition hinsichtlich der Aussprache und Theilung.

§. 6.

Weil nun diese Version die Bibel vielfältig ohne alle Rücksicht auf die in Palästina durch die Schule der Gesetzesgelehrten fortgepflanzte Tradition, hinsichtlich der Vokalisation des Textes, deutet, so wurde sie ein Gegenstand des Tadels und Widerspruches. Die Schriftgelehrten giengen so weit, auf den Tag der Vollendung des Hauptheiles derselben (des Pentateuches) einen Fasttag anzusetzen, weil dieser Tag (8. Tebeth) so unglücklich für Israel gewesen sei, wie der Tag, da das goldene Kalb gegossen wurde. [Soferim c. I. §. 7.][1]) Indessen scheint sie in manchen Synagogen sogar zum Vorlesen der Sabbathperikopen gebraucht worden zu sein;[2]) jedenfalls diente sie dem öffentlichen Dolmetsch als Vorbereitungsmittel, und die Essener haben in ihren Versammlungen, bei welchen biblische Vorträge stattfanden, sicher ebenfalls diese Übersetzung gehabt.

Dass ihr Gebrauch nicht auf Egypten beschränkt blieb, zeigt sich im neuen Testamente, wo sie häufig benützt wird. Matth. 4, 10., vgl. Deut. 6, 13., ist μόνος eingeschaltet. Matth. 21, 5. übersetzt עני bei Zachar. 9, 9. durch πραΰς, wie die LXX. Dagegen Luk. 4, 18., vgl. Isai. 61, 1., πτωχοῖς. Daselbst פקח קוח ἀνάβλεψιν. — Hebr. 11, 21. ἄκρον τῆς ῥάβδου αὐτοῦ nach LXX. Genes. 47, 31. — Apostelg. 8, 33. Isai. 53, 8. — 1 Petr. 2, 6. Isai. 28, 16. — Hebr. 10, 5. σῶμα κατηρτίσω. Psalm 40, 7. אזנים כרית לי. Hebr. 10, 38. Habak. 2, 4. — Apostelg. 7, 14. Genes. 46, 28. — Ferner: Hebr. 11, 5. Genes. 5, 24. לקח μετέθηκεν. — Matth. 23, 23. Genes. 28, 19. — Luk. 12, 42. Genes. 47, 12. Luk. 1, 78. ἀνατολὴ צמח Zachar. 3, 8. 6, 12.[3]) — Auch Philo benützt durchaus

[1]) Nach Taanith f. 50. c. 1. entstand eine dreitägige Finsterniss in Folge der Übertragung der Bibel in's Griechische.

[2]) Megillah jerus. 16. heisst es: „Die Juden, welche nicht hebräisch reden, haben nicht diesen Gebrauch (dass sieben Personen lesen), sondern Einer verliest die ganze Perikope.“ Vgl. Buxtorf lex. אלינסתין.

[3]) G. Jo. Henke de Usu LXX interpretum in novo testamento. Halae 1721. 4[to] und Carpzov. crit. sacra, p. 528., wo mehrere Stellen angeführt sind, an welchen das neue Testament mit dem gegenwärtigen hebräischen Text übereinstimmt und von der griechischen Übersetzung abweicht. Es giebt aber auch Stellen, welche von den LXX da abweichen, wo dieselben

die Septuaginta,[1]) und wenn auch Josephus auf den Urtext selbst recurrirte,[2]) so giebt er doch in der Schilderung ihrer Entstehung hinlängliches Zeugniss über das Ansehen, welches sie genoss. Von den griechischen Kirchenvätern der ersten Jahrhunderte versteht es sich von selbst, dass sie nur diese Übersetzung gebrauchten, und es ist bekannt, wie verbreitet die Ansicht war, dieselbe sei inspirirt.[3])

§. 7.

Die grosse Verbreitung der LXX unter griechisch redenden Juden und unter den ersten Christen, die nicht genug Hebräisch verstanden, um die Richtigkeit der Copien durch Zurückgehen auf den Urtext zu controliren, brachte bald eine nicht geringe Verwirrung in die Abschriften. Schon bei Philo zeigen sich Fehler, welche durch einen Blick auf das Hebräische leicht zu heben gewesen wären. (Z. B. Genes. 15, 15. *τραφείς*, תקבר, statt *ταφείς*. Jerem. 15, 10. *ὠφέλησα*, statt *ὠφείλησα*. Genes. 6, 7. *ἐνεθυμήθην*, statt *ἐθυμώθην* u. dgl.)

Zweihundert Jahre später wurden diese Fehler der Abschriften so bedeutend, dass Origenes nicht genug über die in demselben herrschende Unordnung klagen konnte,[4]) und sich entschloss, durch ein mühsames Unternehmen Abhülfe zu leisten, namentlich hinsichtlich der entstandenen Lücken und der ungehörigen Zusätze. Er gieng von der Voraussetzung aus, dass der hebräische Text die Controle einer jeden Bibelübersetzung bleibe, und stellte den Text der LXX mit dem Original, das er mit hebräischen und mit griechischen Buchstaben schrieb, zusammen. War nun im Text der LXX ein Zusatz,

mit dem hebräischen Texte übereinstimmen, z. B. Ephes. 4, 8. Vgl. Psalm 68 (67), 19.

[1]) S. Carpzov. crit. s. p. 932 sqq.

[2]) S. Carpzov. crit. s. p. 937 sqq. Vgl. Michael. Or. Bibl. 1773. Seite 84 und 1775. S. 222 ff.

[3]) Der heilige Hieronymus war der erste, welcher dieser Ansicht mit Nachdruck widersprach.

[4]) Comment. in Matth. t. I. oper. graecol. p. 381. *Νυνὶ δὲ δηλονότι πολλὴ γέγονεν ἡ τῶν ἀντιγραφῶν διαφορὰ εἴτε ἀπὸ ῥαθυμίας τινῶν γραφέων εἴτε ἀπὸ τολμῆς τινων μοχθηρᾶς τῆς διορθώσεως τῶν γραφομένων εἴτε καὶ ἀπὸ τῶν τὰ ἑαυτοῖς δοκοῦντα ἐν τῇ διορθώσει προστιθέντων ἢ ἀφαιρούντων.*

der sich im Hebräischen nicht fand, so bezeichnete er ihn mit einem Obelus —:—. Fand sich in der LXX eine Lücke, so wurde sie aus einer andern griechischen Übersetzung ausgefüllt, und erhielt am Anfang einen Asteriskus ·X·, wozu auch der Name derjenigen Version kam, aus welcher die Stelle gewählt war.[1])

Zur vollständigen Controle nicht nur hinsichtlich der Lücken und Zusätze, sondern der ganzen Übersetzungsweise, waren ausser der LXX noch drei andere griechische Versionen, nämlich Aquilas, Theodotion und Symmachus für die ganze Bibel, und in einzelnen Theilen noch eine fünfte, sechste und siebente von Ungenannten beigefügt. Indem auf solche Art das Werk in der Regel sechs Rubriken hatte, hiess es Hexapla.[2]) Folgendes Beispiel kann einen Begriff von der Einrichtung desselben geben.[3])

[1]) Die Anwendung der Zeichen Obelus, Lemniskus etc. ist in einigen Punkten unklar. S. Hexapla ed. Montfaucon. Praelimin. p. 38 sq.

[2]) Für jene Stellen, welche sogar eine siebente Version hatten, gebrauchen Einige den Namen Enneapla. Die Tetrapla, von welcher Eusebius H. E. l. VI. c. 16. redet, scheint eine besondere Zusammenstellung der LXX mit Aquila, Theodotion und Symmachus gewesen zu sein.

[3]) Aus: Hexaplorum Origenis, quae supersunt. Ed. Montfaucon. Par. 1713. p. 8. 9. 10. 11. et 103. Hinsichtlich der zweiten Columne, welche das Hebräische mit griechischen Buchstaben giebt, ist zu bemerken, dass Montfaucon nur an wenigen Stellen Überreste von der wirklichen Aussprache des Origenes vorfand. Das im ersten Kapitel der Genesis von Montfaucon Gebotene und von uns hier Reproducirte ist eine muthmassliche Ergänzung nach der Analogie. Dasselbe gilt von der ersten Columne, insofern diese grossentheils aus unserer hebräischen Bibel genommen ist.

Τὸ Ἑβραϊκόν.	Τὸ Ἑβραϊκὸν ἑλληνικοῖς γράμμασι.	Ἀκύλας.	Σύμμαχος.	Οἱ Ο.	Θεοδοτίων.
ויאמר אלהים ישרצו המים שרץ נפש חיה ועוף יעופף על הארץ על פני רקיע השמים.	Ουιωμερ ελωειμ ισρεσου αμαιμ σαρεσ ναφες αια ουωφ εωφεφ αλ ααρεσ αλφανη ρακιη ασαμαιμ.	Καὶ εἶπεν ὁ θεός· ἐξερψάτω τὰ ὕδατα ἑρπετὰ ψυχῆς ζώσης, καὶ πετηνὸν ἐπτάμενον ἐπὶ τῆς γῆς ἐπὶ πρόσωπον τοῦ στερεώματος τοῦ οὐρανοῦ.	Καὶ εἶπεν ὁ θεός· ἐξερψάτω τὰ ὕδατα ἑρπετὸν ψυχὴν ζῶσαν καὶ πετηνὸν πετόμενον ἐπὶ τῆς γῆς κατὰ πρόσωπον στερεώματος οὐρανοῦ.	Καὶ εἶπεν ὁ θεός· ἐξαγαγέτω τὰ ὕδατα ἑρπετὰ ψυχῶν ζωσῶν καὶ πετεινὰ πετόμενα ἐπὶ τῆς γῆς κατὰ τὸ στερέωμα τοῦ οὐρανοῦ.	Καὶ εἶπεν ὁ θεός· ἐξερπάτωσαν τὰ ὕδατα ἑρπετὰ ψυχὰς ζώσας καὶ πετηνὸν πετόμενον ἐπὶ τῆς γῆς κατὰ πρόσωνον στερεώματος οὐρανοῦ.
ויברא אלהים את האדם בצלמו בצלם אלהים ברא אתו זכר ונקבה ברא אתם.	Ουιβρα ελωειμ εθ ααδαμ βασαλμω βασαλεμ ελωειμ βαρα ωθω ζαχαρ ουνακεβα βαρα ωθαμ.	Καὶ ἔκτισεν ὁ θεὸς σὺν τὸν ἄνθρωπον ἐν εἰκόνι αὐτοῦ· ἐν εἰκόνι θεῦ ἔκτισεν αὐτούς· ἄρσεν καὶ θῆλυ ἔκτισεν αὐτούς.	Καὶ ἔκτισεν ὁ θεὸς τὸν ἄνθρωπον ἐν εἰκόνι διαφόρῳ ὄρθιον ὁ θεὸς ἔκτισεν αὐτόν, ἄρσεν καὶ θῆλυ ἔκτισεν αὐτούς.	Καὶ ἐποίησεν ὁ θεός τὸν ἄνθρωπον, κατ᾽ εἰκόνα θεοῦ ἐποίησεν αὐτόν· ἄρσεν καὶ θῆλυ ἐποίησεν αὐτούς.	Καὶ ἔκτισεν ὁ θεὸς τὸν ἄνθρωπον ἐν εἰκόνι αὐτοῦ, ἐν εἰκόνι θεοῦ ἔκτισεν αὐτούς· ἄρσεν καὶ θῆλυ ἐποίησεν αὐτούς.

Als Beispiele corrigirter Texte der Septuaginta dienen folgende: Exod. 7, 7. Οἱ ἐπαοιδοὶ —:— τῶν Αἰγυπτίων ἐν ταῖς ἐπαοιδίαις : καὶ ἐν ταῖς φαρμακαίαις αὐτῶν. Exod. 40, 32. 33. Εἰσπορευομένων αὐτῶν εἰς τὴν σκηνὴν τοῦ μαρτυρίου, ἢ ὅταν προσπορεύωνται πρὸς τὸ θυσιαστήριον —:— λιτουργεῖν : ἐνίπτοντο ἐξ αὐτοῦ, καθάπερ συνέταξε κύριος τῷ Μωσῇ· καὶ ἔστησεν τὴν αὐλὴν κύκλῳ τῆς σκηνῆς καὶ τοῦ θυσιαστηρίου ·X· καὶ ἔθηκεν τὸ ἐπίσπαστρον τῆς πύλης τῆς αὐλῆς.

§. 8.

Dieses kostbare Werk eines mehr als eisernen Fleisses — (ungefähr 231 n. Chr. vollendet) — wurde nach dem Tode des Origenes zuerst in Tyrus aufbewahrt, und später durch Eusebius und Pamphilus nach Cäsarea gebracht, wo der heilige Hieronymus es noch sah und benützte. (Comment. in Titum. III.) Da eine Abschrift davon nur mit ungeheuren Kosten erworben werden konnte, so besorgten Pamphilus und Eusebius eine besondere Ausgabe jener Columne, welche die LXX mit den Ergänzungen, Correktionen und kritischen Zeichen des Origenes enthielt. So entstand die hexaplarische Recension der Septuaginta, die bisherige Recension vor Origenes hiess κοινή, vulgata. Jene fand besonders in Palästina Eingang, und erhielt bei mehrern gelehrten Vätern, besonders bei dem heiligen Hieronymus, Beifall.[1]) Es geht aber aus den Worten des letztern hervor, dass er sie nur insofern billigte, als sie den ursprünglichen Text der LXX herstellte, nicht insofern, als sie, vom frühern Texte abweichend, durch Adoption der Version des Theodotion u. s. w. eine Übereinstimmung mit dem hebräischen Original, wie es zu Origenes Zeit war, herbeizuführen suchte.

Wirklich war das Unternehmen des Origenes der Erhaltung des ursprünglichen Textes der LXX gefährlich, indem die Zeichen der Einschiebung etc. leicht übersehen und Stellen, die dem Symmachus angehörten, als alte alexandrinische Ver-

[1]) Epist. CXXXV. ad Suniam et Fretelam. Hoc interest inter utramque, quod κοινῆς pro locis et temporibus et pro voluntate scriptorum veterum corrupta editio est, ea autem quae habetur in ἑξαπλοῖς et quam nos vertimus ipsa est, quae in eruditorum libris incorrupta et immaculata septuaginta interpretum translatio reservatur.

sion betrachtet werden konnten. — Noch gefährlicher für die Erhaltung der ursprünglichen Form war das Unternehmen des antiochenischen Presbyters Lucian (im dritten Jahrhundert), welcher die alexandrinische Version unmittelbar nach dem Hebräischen corrigirte. (Suidas s. v. *Λουκιανός*.) Seine Recension verbreitete sich in Kleinasien und Konstantinopel.

Unter solchen Umständen war es ein Glück, dass die alte *κοινή* nicht untergieng. Mag sie in der hesychianischen Recension zu suchen sein, welche in Egypten herrschte, oder mag sie sich im eigentlichen Griechenland und in griechischen Gegenden Italiens erhalten haben, jedenfalls besitzen wir in dem berühmten vatikanischen Codex der LXX einen Text, welcher als *κοινή ἔκδοσις* anerkannt werden muss, indem seine Abweichungen vom Hebräischen, vielfältig mit der alten lateinischen Übersetzung übereinstimmen.[1]) Dieser Codex, welcher der von Sixtus V. (1587) besorgten römischen, wie der van Ess'schen Leipziger Ausgabe (Tauchnitz 1824) und der neuen von Ang. Mai zu Grunde liegt, ist das wichtigste Mittel, um die ursprüngliche Form der alexandrinischen Übersetzung kennen zu lernen. An ihn schliesst sich der sogenannte alexandrinische Codex an, welchen Grabe in vier Bänden herausgab (1707—1720). Dieser hält sich mehr an die hexaplarischen Neuerungen, und könnte: Codex Palästinus heissen. Breitinger hat (Zürich 1730—32 4 voll. 4^to^) diesen Text mit Varianten aus der römischen Ausgabe neu herausgegeben. Die beiden ältern selbstständigen Ausgaben, nämlich die complutensische und aldinische, sind ebenfalls vorherrschend hexaplarisch.[2]) Die von Villoison (Nova versio graeca Proverbiorum etc. Argentor. 1784. 8.) und Ammon zum

[1]) Vgl. Hieronymus (ad Chromatium ep. CVII. Vorrede zu Paralip.): Alexandria et Aegyptus in LXX suis Hesychium laudat authorem; Constantinopolis usque Antiochiam Luciani martyris exemplaria probat; mediae inter has provinciae Palaestinos codices legunt, quos ab Origene elaboratos Eusebius et Pamphilus vulgaverunt, totusque orbis inter se trifaria varietate compugnat. — Wenn derselbe Vater in seiner praefatio in Evangelistas ad Damasum sagt: Praetermitto eos codices, quos a Luciano et Hesychio nuncupatos paucorum hominum asserit perversa contentio, so ist diess nur vom neuen Testament zu verstehen, wie im Vorausgehenden ausdrücklich gesagt ist.

[2]) Holmes und Pearson haben alle nur irgend aufzutreibende Varianten zu dem Texte des vatikanischen Codex gesammelt in ihrer grossen Ausgabe der Septuaginta. London 1798—1827.

Theil herausgegebene griechische Übersetzung, welche sich auf der Markusbibliothek in Venedig findet, ist vielleicht die lucianische Recension. [1])

Aquilas, ein auf einige Zeit in die Kirche aufgenommener, dann wieder ausgeschlossener Jude unter der Regierung Hadrian's, verfertigte zwei verschiedene Übersetzungen des alten Testamentes, wovon die eine freier, die andere sklavisch wörtlich war. Die erstere ist ganz verloren gegangen, von der letztern haben sich zahlreiche Fragmente erhalten. Sie ist schon vom heiligen Hieronymus ihrer ängstlichen Wörtlichkeit wegen getadelt worden. Aquila autem proselytus et contentiosus interpres, qui non solum verba, sed etymologias quoque verborum transferre conatus est, jure projicitur a nobis Quis enim pro frumento et vino et oleo possit vel legere vel intelligere *χεῦμα, ὀπωρισμὸν, στιλπνότητα*, quod nos possumus dicere fusionem, pomationemque et splendentiam. Aut quia Hebraei non solum habent *ἄρθρα*, sed et *πρόαρθρα* ille *κακοζήλως* et syllabas interpretatur et litteras dicitque *σὺν τὸν οὐρανὸν καὶ σὺν τὴν γῆν*, quod graeca et latina lingua omnino non recipit. So ahmt er den Singular bei Zahlwörtern nach, wo er im Griechischen nicht stehen kann; z. B. Genes. 5, 5. *καὶ ἔζησεν Ἀδὰμ τριάκοντα ἔτος καὶ ἐννακόσια ἔτος.* Dessgleichen giebt er Genes. 6, 2. בני אלהים durch *υἱοὶ τῶν θεῶν*. Im Ganzen ist dieses Streben nach pünktlicher Worttreue frei von polemischen Rücksichten auf die Christen, wie auch der heilige Hieronymus glaubt; [2]) jedoch scheint er öfters diesen geraden Weg zu verlassen, z. B. wenn er משיח nicht mit *χριστὸς*, „Gesalbter", übersetzt, sondern mit *ἠλειμμένος*, „Bestrichener".

Symmachus, ein Ebionit zur Zeit des Kaisers Severus, zeichnet sich in seiner griechischen Übersetzung des alten Testamentes durch Klarheit aus, ohne untreu zu sein.

[1]) Gewöhnlich findet sich in den Exemplaren der LXX eine Übersetzung des Propheten Daniel von Theodotion. Die alte Übersetzung der LXX zu Daniel ist aus einer chisianischen Handschrift in Rom 1772 herausgegeben worden.

[2]) Ep. ad Damasum: Aquila, qui non contentiosius, ut quidam ajunt, sed studiosius verbum interpretatur ad verbum. Ep. ad Marcellam (Ep. XXXII.): Jam pridem cum voluminibus Hebraeorum Editionem Aquilae confero, ne quid propter odium Christi Synagoga mutaverit, et ut amicae menti fatear, quae ad nostram fidem pertineant roborandam plura reperio.

Theodotion (auch *Θεόδοτος*), der unter Commodus lebte, und sich ebenfalls zur Sekte der Ebioniten gehalten zu haben scheint, schliesst sich ziemlich an die LXX an. Manchmal, wenn ein schwieriges Wort vorkömmt, welches ihm die LXX nicht genug zu erklären scheinen, setzt er das hebräische unverändert: Levit. 7, 13. *φεγγὼλ ἔσται.* LXX *μίασμα.* Levit. 13, 6. מִסְפַּחַת. Theodotion *μασφάα.* Daselbst *σὴθ* für שְׂאֵת. Levit. 18, 23. תֶּבֶל *θάβελ.* Deut. 22, 9. כִּלְאַיִם *κώλυμα;* Isai. 64, 6. עִדִּים *ἐδδίμ.*[1])

B. Die chaldäischen Übersetzungen, oder Targumim.

§. 9.

Seit dem babylonischen Exile verlor sich allmählig die Kenntniss der hebräischen Sprache unter den Juden, und das Aramäische wurde immer mehr geltend. Zwar hielten sich die Sabbathlektionen an den Originaltext; aber das Volk verstand wenig davon. Es wurde nöthig, dass nach der Ablesung der Perikope ein Dolmetsch auftrat, welcher das Gelesene aramäisch und zwar in der den Juden meistens geläufigen, sogenannten chaldäischen Mundart erklärte. Man kann sich leicht denken, dass sich in den Gemeinden eine gewisse Form der Übersetzung, namentlich hinsichtlich des Pentateuches, bildete, welche traditionell fortgepflanzt wurde. Auf die Annahme einer solchen Tradition der Übersetzungsweise führen uns mehrere Spuren. Die Rabbinen sagen z. B., dass Jonathan seine Übersetzung der Propheten aus dem Munde des Aggäus, Zacharias und Malachias empfangen habe (Megillah f. 3.); anderwärts (siehe Lightfoot hor. ad acta ap. append. c. 9.) berichten sie, dass Gamaliel sogar gezürnt habe, da auch nur das Targum von Job, der doch nicht öffentlich vorgelesen wurde, sei geschrieben worden. Die chaldäische Erklärung der Bibel war Sache des lebendigen Bewusstseins der Synagoge, und sollte nicht geschrieben werden. Je weiter indess die Juden in die Welt zerstreut wurden, desto nöthiger wurde ein fester Anhaltspunkt hinsichtlich des Targums. Um die Zeit von Christi Geburt fühlte man das Bedürfniss, die Targumim geschrieben zu besitzen.

[1]) Vgl. überhaupt Montfaucon Praeliminaria in Hexapla Origenis, p. 46 sqq.

Zuerst wurde das Targum zu den Propheten von Jonathan Ben Ussiel niedergeschrieben. Jonathan, als der ausgezeichnetste Schüler des berühmten Hillel des Ältern (Succa f. 28. etc.,) also etwas vor Christi Geburt blühend, bürgt für eine gute Aufschreibung und Redaktion der in der Synagoge gang und gäben Übersetzungsweise der prophetischen Bücher.

Leider sind die unter uns cirkulirenden Ausgaben durch spätere Juden zum Theil interpolirt, zum Theil verändert und abgekürzt, wie schon eine Vergleichung derselben mit den Citaten des Pugio fidei zeigen kann. — Im Ganzen ist diese Übersetzung vielfältig eine Paraphrase, jedoch ohne sich in die legendenartigen Digressionen zu verlieren, welche einer ebenfalls dem Jonathan zugeschriebenen Paraphrase des Pentateuches ein so buntes Ansehen geben. [1])

Noch einfacher und beinahe ganz wörtlich ist die chaldäische Übersetzung des Pentateuches, welche dem Onkelos, einem Zeitgenossen der Apostel, zugeschrieben wird. [2]) Indessen weicht auch diese häufig vom Buchstaben ab, wo derselbe Anthropomorphismen und anderes Anstössige zu bieten scheint. Das Urtheil der Gelehrten über dieses Targum geht einstimmig dahin, dass dasselbe zu den besten Hülfsmitteln für die Erklärung des Pentateuches gehöre.

§. 10.

Die Targumim zu den Hagiographa sind von ganz verschiedenem Charakter, und tragen das Gepräge verschiedener Urheber. [3])

[1]) Wenn diese Paraphrase zum Pentateuch (jetzt gewöhnlich Pseudo-Jonathan genannt) auch Bestandtheile haben sollte, welche von Jonathan herrühren, so ist sie jedenfalls später sehr interpolirt worden. (Genes. 10, 2. kommen die Türken תרקי, Exodus 26, 9. die sechs Theile der Mischnah, Num. 24, 19. Constantinopel vor.) Das sogenannte jerusalemische Targum besteht aus Bruchstücken des Pseudojonathan in besonderer Recension.

[2]) Wenn einzelne Rabbinen ihn mit עקילס, d. i. Aquila, verwechseln, und manches Unwahrscheinliche von ihm erzählen, so kann diess seine historische Wirklichkeit ebenso wenig gefährden, als die apokryphen Sagen über Titus diesem nahe treten können.

[3]) Eine ziemlich neue Meinung, nämlich von Elias Levita, geht dahin, dass ein gewisser R. Jose, welcher den allegorischen Namen: Sinai (סיני Wolf III. p. 416., s. indess II. 1171. nicht סמי der Blinde im vierten Jahrhundert) führte, Verfasser sei. Vgl. Zunz, Gottesd. V. S. 65.

Die Targumim der drei Bücher Job, Sprüchwörter und Psalmen schliessen sich ihrem Charakter nach am engsten an die Paraphrasen der Propheten an, und stimmen unter sich überein. Sie sind einfach gehalten, jedoch da und dort mit ähnlichen Erweiterungen und Zusätzen durchwebt, wie die Propheten. Von den fünf Megilloth sind schon Ruth und die Klagelieder sehr stark mit Aggadoth bereichert; die Targumim zu Koheleth, Esther und dem hohen Liede sind aber nicht nur mit Sagen durchwebt, sondern vollständige Teppiche von bunten Fäden der Legende. [Daniel, Esra und Nehemia haben kein Targum; zur Chronik hat Pastor Beck in Augsburg 1680 und 1683 ein spätes Targum herausgegeben.] [1]) So selten diese letztern aggadischen Targumim für die Erklärung des Textes bedeutenden Gewinn bieten, so ergiebig ist ihr Gebrauch für die Geschichte der rabbinischen und mohammedanischen Theologie. [2]) Eine neue, nach Handschriften gearbeitete Ausgabe wäre überdiess ein gutes Hülfsmittel für das Studium des spätern Chaldäismus; im gegenwärtigen, zum Theil corrumpirten Zustande können diese Paraphrasen nur mit Behutsamkeit als Sprachcodex benützt werden.

C. Die alte syrische Übersetzung

§. 11.

des alten und neuen Testamentes hat, was das alte Testament angeht, beinahe denselben Charakter, wie die chaldäische von Onkelos zum Pentateuche; d. h. sie ist eine einfache, wörtliche, wenn auch nicht sklavische Übertragung des hebräischen Textes, und führt daher den Namen: „die deutliche“, „buchstäbliche“, syrisch Peschito. [3]) Ihre Entstehung scheint mit der Einführung des Christenthums in Edessa und dem nördlichen Mesopotamien

[1]) Zu Esther giebt es ein zweites Targum, welches noch reicher an Sagen ist, als das gewöhnliche, das in den sogenannten rabbinischen Bibeln und den Polyglotten neben dem Texte abgedruckt ist.

[2]) Die Bibelkenntniss des Korans stützt sich theilweise auf unsere Targumim oder wenigstens auf die in denselben enthaltenen Sagen.

[3]) Auch im Chaldäischen heisst פשיטא certus, clarus, perspicuus. Verwandt ist פָּשׁוּט, d. h. „einfach“, besonders im Gegensatz zu allegorischen Erklärungen (מדרש).

zusammenzuhängen,[1]) und die von Barhebräus aufbehaltene Stelle des Jakob von Edessa, worin es heisst, dass Thaddäus und der edessenische König Abgar Männer nach Palästina geschickt habe (Wiseman horae syr. I. p. 103.), welche die Schrift übersetzten, hat nichts Unwahrscheinliches an sich.

Diese Nachricht muss um so eher respektirt werden, da sie am besten erklärt, wie sich in dieser Übersetzung die Merkmale christlicher Einflüsse neben denen von jüdischer Erudition finden. Auch steht der Umstand ganz im Einklang mit derselben, dass der heilige Ephräm (blühte um 350), der diese Übersetzung bei seinen exegetischen Werken zu Grunde legt, sich bereits genöthigt sieht, mehrere ohne Zweifel veraltete Ausdrücke derselben für Syrier zu erklären. (Wiseman horae syr. I. p. 118.) Ebenso gut harmonirt mit jener Nachricht der Umstand, dass die Peschito einen noch weit weniger in seiner Vokalisation fixirten Text vor sich hat, als wir zu den Zeiten des heiligen Hieronymus finden, und als wir bald nach der Gründung der rabbinischen Schule zu Tiberias voraussetzen dürfen.[2])

Da diese Übersetzung unmittelbar aus dem Hebräischen geflossen ist, und sich jedenfalls an den palästinensischen Canon der Juden anschloss, so enthielt sie ohne Zweifel Anfangs nicht alle sogenannten deuterocanonischen Bücher.[3]) Sie gehört sowohl ihres Alters, als ihrer Wörtlichkeit wegen zu den bedeutendsten Hülfsmitteln des Bibelstudiums. Wir haben von ihr eine dreifache Recension: 1) die alte unter den katholischen Syriern noch immer gebrauchte, welche allein durch Druck bekannt geworden ist;[4]) 2) die nestorianische, welche

[1]) Bardesanes schrieb schon im zweiten Jahrhundert n. Chr. in syrischer Sprache. S. Moses v. Chorene l. II. c. 67.

[2]) Der *Σύρος* in den Hexaplen des Origenes (Montfaucon praelimin. p. 19.) kann recht wohl unsere Peschito sein. Die Sagen von einer Entstehung dieser Übersetzung durch Salomoh etc. können nur beweisen, dass ihr Ursprung bedeutend über den Anfang der Blüthe der syrischen Literatur zurückreicht.

[3]) Vgl. Polychronius bei v. Lengerke, Daniel 112. *Εἰδέναι δὲ δεῖ ὡς οὗτος ὁ ὕμνος οὐ κεῖται ἐν τοῖς ἑβραϊκοῖς ἢ ἐν τοῖς συριακοῖς βιβλίοις.*

[4]) Sie findet sich in der Pariser und Londoner Polyglotte, und ist von Lee in London 1823. 4. neu edirt worden. Einzelne Theile sind besonders herausgegeben, der Pentateuch von Kirsch, die Psalmen von Dathe.

übrigens nach Wiseman (l. c. p. 141.) nur wenig von der ersten abweicht; 3) die jakobitische, welche sich durch besondere Weise der Vokalisation, durch eigenthümliche Anordnung der Bücher u. dgl. auszeichnet.[1])

Die Jakobiten machen indess von dieser Recension der alten Peschito weit weniger Gebrauch, als von einer neuen sekundären syrischen Übersetzung, welche zur Zeit Mohammed's entstand. Paulus, Bischof von Tella, übertrug nämlich die sogenannten protocanonischen Bücher aus dem griechischen hexaplarischen Texte (um 616 n. Chr.) in's Syrische, und fand bei seinen Glaubensgenossen um so mehr Anklang mit seiner Arbeit, als das Ansehen der LXX im Morgenlande immer noch lebendig war. Sie ist ganz ängstlich dem Griechischen nachgebildet und enthält sogar die kritischen Zeichen, die Origenes seinen Hexapla beifügte. Die sogenannten deuterocanonischen Bücher sind ohne Zweifel von Thomas von Charkel beigefügt, welcher zur nämlichen Zeit, als Paul von Tella in Alexandrien die protocanonischen Bücher aus dem Griechischen übersetzte, damit beschäftigt war, die philoxenianische Version des neuen Testamentes zu revidiren.[2]) Um das Jahr 1000 nach Christi G. suchte Jakob von Edessa diese Version mit der Peschito in Harmonie zu bringen (s. Eichhorn allgem. Bibl. 1789. S. 270 ff.); doch blieb die Arbeit des Paul von Tella (und Thomas von Charkel) immer bei ihrer Authorität unter den Monophysiten. — Durch die Herausgabe derselben haben sich Middeldorpf nach Norberg u. A. für die Kritik des hexaplarischen Textes der LXX grosse Verdienste erworben.

Die Peschito erstreckt sich auch über das neue Testament, auch in Beziehung auf dieses ist sie eine primäre Übersetzung, unmittelbar aus dem Urtexte. Auch hier bewährt sie sich ihrem Namen gemäss als einfach und getreu, oft bis zur Härte, wie im Hebräerbriefe.

[1]) Sie heisst auch Montana oder Karkaphensis.

[2]) Pococke fand die Übersetzung der Geschichte der Susanna bezeichnet mit: Mapaqto charqelnotho, und die deuterocanonischen Bücher sind in derselben freien Weise gehalten, wie das Charkelsche neue Testament. — Die durch Irrthum sogenannte versio figurata ist identisch mit dieser hexaplarisch-syrischen Version.

Als Eigenthümlichkeit muss in Beziehung auf's neue Testament bemerkt werden, dass der zweite Brief Petri, der zweite und dritte des Johannes, der Brief Juda sammt der Apokalypse, also die fünf ἀντιλεγόμενα des Eusebius, in der Peschito ursprünglich fehlten. Dass die syrische Kirche dessen ungeachtet jene Briefe sammt der Apokalypse anerkannte, sehen wir, anderer zu geschweigen, aus dem heiligen Ephräm. In den neuern Ausgaben sind jene fehlenden Theile aus andern Übersetzungen, namentlich der philoxenianischen, ergänzt.

Es giebt nämlich ausser der Peschito auch für's neue Testament eine syrische Übersetzung, welche aus dem den Monophysiten eigenen Bestreben entstand, in buchstäblicher Übereinstimmung mit allen Urkunden zu stehen, welche der griechischen Kirche heilig sind. Der Chorepiskopus Polykarp verfasste sie um 508 auf Befehl des monophysitischen Bischofs Philoxenus, oder Xenajas. Man nennt sie daher die philoxenianische. Später überarbeitete sie Thomas von Charkel um 616 n. Chr. Von dieser philoxenianischen Übersetzung des neuen Testamentes haben wir eine Ausgabe von White. Die Peschito des neuen Testamentes ist oft herausgegeben; unter uns cursirt sie am häufigsten in der Edition von Gutbir, oder der Quartausgabe der englischen Bibelgesellschaft.

D. §. 12.

Die samaritanische Übersetzung des Pentateuches ist nach Angabe der Samaritaner von einem Priester, Namens Nathanael, zwanzig Jahre v. Chr. nach der samaritanischen Recension des Urtextes verfasst.[1]) Sie ist in dem samaritanischen Idiome, d. h. einem eigenthümlichen, zwischen dem Syrischen und Chaldäischen, doch dem letztern näher stehenden Idiome geschrieben, und hält sich sehr treu an den Buchstaben des Urtextes.[2]) In der Pariser und Londoner Polyglotte ist sie abgedruckt. Obwohl sie für die Exegese manche Ausbeute gewährt, so steht sie doch an Brauchbarkeit und an Bedeutung in jeder Hinsicht weit zurück hinter der

[1]) Τὸ Σαμαρειτικόν, welches öfters in den hexaplarischen Fragmenten citirt wird, kann weder das samaritisch-hebräische Original, noch eine griechische, bei den Samaritern übliche Übersetzung sein.

[2]) Von Abu-Said († 1237) existirt eine arabische Übersetzung des Pentateuchs nach dem hebräischen Texte der Samaritaner.

E. lateinischen Vulgata

§. 13.

der römisch-katholischen Kirche, die, hätte sie auch weniger wissenschaftlichen Werth, als sie wirklich hat, schon desshalb die höchste Aufmerksamkeit verdiente, weil durch sie Europa und ein grosser Theil der aussereuropäischen Christenheit den Inhalt der Bibel kennen gelernt hat. Um ihren wissenschaftlichen Werth schätzen zu können, müssen wir auf ihre Geschichte eingehen. Ihre Entstehung ist in die erste Zeit des Christenthums zu setzen. Für ihre erste Heimath hielt man früher Italien, Wiseman sucht diese Ansicht durch folgende Gründe zu erschüttern. Bei der ersten Ausbreitung des Christenthums im Westen, namentlich in Rom, war keine lateinische Übersetzung der Bibel nöthig, indem das Griechische hinlänglich verstanden wurde. Der heilige Paulus schreibt griechisch an die römische Gemeinde, und selbst die Päpste bis in die Mitte des dritten Jahrhunderts bedienen sich der griechischen Sprache. Nur im nördlichen Afrika, d. h. im gegenwärtigen Tunis und Algier war schon sehr früh eine lateinische Version nöthig, indem hier die lateinische Sprache fast allein herrschte. Und demnach entstand hier diejenige lateinische Version, welche in den ersten Jahrhunderten überall gebraucht wurde, wo man nur irgend die Bibel lateinisch las oder citirte, und welche desshalb den Namen Vulgata (*κοινή*) führt. Wir finden sie zuerst bei afrikanischen Vätern, und bemerken an ihrer Sprache durchaus eine afrikanische Färbung.[1]) Sie war hinsichtlich des alten Testamentes jedenfalls nach der LXX gearbeitet, ist also eine mittelbare Übersetzung. Da sie bereits bei Tertullian vorkömmt, so war der Text, welcher ihr zu Grunde liegt, ein vorhexaplarischer.

Sie lässt sich aus den reichlichen Citaten der ältern lateinischen Väter beinahe ganz herstellen, und Sabatier hat sie auf diese Weise, freilich mit unsäglicher Mühe, und zum Theil auf sehr tüchtige Vorarbeiten sich stützend, zusammengetragen. Handschriften, welche einen zusammenhängenden Text grösserer biblischer Abschnitte darboten, konnte er nur für einzelne

[1]) S. Wiseman two letters etc. Der Hauptbeweis von Wiseman für einen afrikanischen Ursprung der alten Vulgata, aus der Sprache ist jüngst von P. B. P. Gams bedeutend herabgestimmt worden. Kirchengesch. v. Spanien. p. 86 ff.

Bücher benützen, indem diese alte Version um 600 — also zu einer Zeit, über welche selten Handschriften hinaufreichen, — durch die neuere des heiligen Hieronymus verdrängt wurde.

Die nächste Veranlassung zur Entstehung dieser letztern war der üble Zustand, in welchem sich die erstere gegen das Ende des vierten Jahrhunderts befand. Viele Besitzer von Abschriften erlaubten sich Änderungen nach ihrem Gutdünken, und so entstanden, wenigstens ausser Italien, beinahe so viele Übersetzungen, als Codices vorhanden waren.[1]) Allerdings hatte sich in Italien[2]) ein reinerer Text erhalten; aber ohne eine Ausgleichung von allgemeiner Authorität war es schwer, dieser Recension den Vorrang zu sichern, und da diese selbst vielfältig getrübt war, so war auch für sie eine kritische Reinigung nöthig.

§. 14.

Der Papst Damasus und der heilige Augustinus forderten daher den heiligen Hieronymus, dessen philologische und kritische Bildung in hohem Ansehen stand, auf, eine Verbesserung der lateinischen Übersetzung nach dem Griechischen vorzunehmen. Der heilige Augustinus wünschte namentlich für das alte Testament eine neue Bearbeitung nach der Septuaginta, also keineswegs eine neue Übersetzung aus dem Hebräischen.

Dieser Aufforderung zu Folge revidirte Hieronymus ausser

[1]) Insofern kann der heilige Augustinus von unzähligen Übersetzern reden. De doctr. Christ. l. II. c. 11. Qui scripturas ex Hebraea lingua in Graecam verterunt, numerari possunt, Latini autem interpretes nullo modo. Ut enim cuique primis temporibus in manus venit codex Graecus et aliquantulum facultatis sibi utriusque linguae habere videbatur, ausus est interpretari. Der heilige Hieronymus spricht sich praefat. in Josuam klarer aus: . . . maxime cum apud Latinos tot sint exemplaria quot codices et unusquisque pro arbitrio suo vel addiderit vel subtraxerit, quod ei visum est. Der heilige Hieronymus kennt bloss eine vulgata et communis (versio). Der heilige Augustinus drückt sich anderwärts selbst deutlicher aus, besonders in dem Briefe, worin er den heiligen Hieronymus zu einer kritischen Bearbeitung der lateinischen Version auffordert. Per hoc plurimum profueris, si eam scripturam, quam septuaginta interpretati sunt, Latinae veritati reddideris, quae in diversis codicibus ita varia est, ut tolerari vix possit. Auch Sabatier kennt nur eine alte Version vor Hieronymus.

[2]) S. August. de doctr. Christ. l. II. c. 15. In ipsis autem interpretationibus Itala caeteris praefertur; nam est verborum tenacior cum perspicuitate sententiae.

dem neuen Testamente die **Psalmen** während eines Aufenthaltes in Rom. Er gesteht übrigens selbst, dass er diese Verbesserung nur eilfertig vorgenommen habe. (Psalterium Romae dudum positus emendaram, et juxta 70 interpretes licet cursim, magna tamen ex parte correxeram.) Dieses Psalterium wurde zunächst zu Rom eingeführt, und heisst desshalb Psalterium Romanum.[1])

Als der heilige Hieronymus nach Palästina gekommen war, unternahm er, namentlich mit Hülfe der Hexapla des Origenes, eine Correktion und Recension der alten Vulgata nach dem Griechischen, und zwar mit solcher Strenge und Sorgfalt, dass diese Arbeit eine eigene Übersetzung genannt werden kann. Es ist wahrscheinlich, dass er alle Bücher des alten Testamentes auf diese Weise bearbeitete; denn nachdem er die Chronik, den Prediger, das hohe Lied, die Sprüche Salomons, Job und die Psalmen nach den LXX revidirt herausgegeben hatte, beklagte er sich gegen den heiligen Augustinus, dass ihm das Übrige durch den Betrug eines Menschen (fraude cujusdam, Ep. 64.) verloren gegangen sei. Die Kirche nahm aber selbst die erhaltenen Theile dieser gelehrten Arbeit nicht an, mit Ausnahme des Psalteriums, welches zuerst in Gallien Eingang fand (daher Psalterium Gallicanum genannt), und von da sich über die Kirche der Art verbreitete, dass die erste Arbeit, das Psalterium Romanum, sich aus den Bibeln, aus dem Breviere, nur nicht aus dem Messbuche verlor.

Die wichtigste biblische Arbeit, welche der heilige Hieronymus zum Theil gleichzeitig mit der eben genannten in Palästina unternahm, war eine Übersetzung des alten Testamentes aus dem Hebräischen. Zu einem solchen Unternehmen war er vollkommen geeignet, indem er nicht nur von Jugend an dem Studium der römischen und griechischen Literatur obgelegen und dadurch sich die reichsten philologischen, geographischen und historischen Kenntnisse gesammelt, ferner sich die hebräische Sprache mit grosser Mühe und vielen Kosten angeeignet hatte,[2]) sondern auch in Palästina reiste, dort wohnte und mit den Stammhaltern der jüdischen Tradition verkehrte.

[1]) Die Psalmstellen des Missale rom. sind grösstentheils aus dem Psalterium Romanum.

[2]) Epist. ad Rusticum Monachum (t. IV. p. 774. ed. Martianay) erwähnt er, wie er in seiner Jugend von einem Judenchristen gelernt habe. Dann

Er arbeitete vierzehn Jahre lang (391—405) an dem schönen Werke mit um so grösserer Beschwerde, da sein Unternehmen bei Vielen als eine gefährliche Censur der durch das christliche Alterthum gewissermassen sanktionirten Septuaginta erschien. Er war sich aber bewusst, eben so weit von Neuerungssucht,[1]) wie von blinder Anhänglichkeit an veraltete Irrthümer entfernt[2]) zu sein; und konnte daher leicht auf alle Verdächtigungen antworten. Doch fanden seine Antworten nicht allgemeine Würdigung; nicht nur der heftige Ruffinus trat gegen seine hebräischen Studien auf, sondern auch, wenigstens anfangs, der heilige Augustinus, welcher dem Bibelübersetzer zu bedenken gab, dass durch die neue Übersetzung nicht nur das ehrwürdige Ansehen der Septuaginta beeinträchtigt, und die Harmonie mit der morgenländischen Kirche gestört, sondern auch, dass damit nichts gewonnen sei, indem in einem bedenklichen Falle doch Niemand, als Hieronymus selbst, die Zweifelnden überzeugen könne, dass die Übertragung richtig sei. Später

(t. IV. p. 342.) epist. ad Pammachium et Oceanum: Putabant me homines finem fecisse discendi. Veni rursum Jerosolymam et Bethleem. Quo labore, quo pretio Bar Aninam nocturnum habui praeceptorem? Timebat enim Judaeos et mihi alterum exhibebat Nicodemum. Praefat. in II. Parab. (t. I. p. 1417. 1418.): De Tiberiade legis quondam doctorem, qui apud Hebraeos admirationi habebatur, assumsi. Dann Praefat. in Job (t. I. p. 795. 796.): Memini me ob intelligentiam hujus voluminis (Jobi) Lyddaeum quemdam praeceptorem, qui apud Hebraeos primus haberi putabatur, non parvis redemisse nummis. Ferner Praefat. in Dan. (t. I. p. 989. 990.): Adhortante me quodam Hebraeo et illud mihi crebrius in sua lingua ingerente: Labor omnia vincit improbus. Qui mihi videbar sciolus inter eos, coepi rursum discipulus esse Chaldaicus. — Auch gute Handschriften hatte er sich zu verschaffen gesucht. Ad Damas. (t. II. p. 563.): Subito Hebraeus intervenit, deferens non pauca volumina, quae de Synagoga quasi lecturus acceperat. Et illico habes, inquit, quod postulaveras, meque dubium et quid facerem nescientem ita festinus exterruit, ut omnibus praetermissis ad scribendum transvolarem, quod quidem usque in praesens facio.

[1]) Epist. ad Sun. et Fretel. Nos antiquam interpretationem sequentes, quod non nocebat, mutare noluimus.

[2]) Z. B. Comment. in Osee 13, 3. (t. III. p. 1325. ed. Martianay). Quaerimus quare LXX pro fumario quod Theodotion transtulit καπνοδοχήν locustas interpretati sint? Apud Hebraeos locusta et fumarium iisdem scribuntur literis Alef, Res, Beth, He; quod si legatur Arbe locusta dicitur; si Orobba fumarium; pro quo Aquila καταράκτην, Symmachus foramen interpretati sunt. Si quis autem contentiosus et nolens recipere Hebraicam veritatem etc.

äusserte sich Augustinus zwar günstiger, aber doch giengen über zweihundert Jahre vorüber, bis das Werk des heiligen Hieronymus allgemeine Aufnahme im Westen fand.[1]) Zuerst scheint es im südlichen Frankreich geschehen zu sein; zur Zeit Gregors des Grossen genoss die Version des heiligen Hieronymus bereits auch im Centrum der christlichen Kirche eine höhere Achtung, als die alte Vulgata, ohne jedoch diese verdrängt zu haben; erst nach 600 hatte sie vollständig über diese gesiegt.

§. 15.

Jedoch wurde die Vertauschung der alten mit der neuen Übersetzung nicht ohne Trübung der letztern bewerkstelligt. An vielen Orten wollte man einen Mittelweg einschlagen, und beide Versionen an schwierigen Stellen neben einander beibehalten. Zur Zeit Carls des Grossen hatte die Unkritik eine solche Verwirrung in die Abschriften der Bibel gebracht, dass der Kaiser (damals noch König) selbst sich der Fixirung eines gereinigten, allenthalben gleichlautenden Textes annehmen zu müssen glaubte. Auf seinen Befehl stellte Alkuin einen bessern Text her, welcher im fränkischen Reiche eingeführt worden zu sein scheint.[2]) Da indess unter dem abendländischen Clerus die griechische Sprache wenig und die hebräische fast gar nicht bekannt war, so konnte so wenig Controle über die Reinheit dieses Textes gehalten werden, dass Lanfrank († 1089) eine neue Sichtung desselben vornehmen musste.[3])

Später suchten die Correctoria der (französischen) Dominikaner und anderer Gelehrten[4]) der Corruption vorzubeugen, indem sie Lesearten sammelten und nach dem Vorbild der jüdischen Massorah verschiedene Eigenthümlichkeiten notirten,

[1]) Für den Orient wurden einzelne Theile schon bei Lebzeiten des heiligen Hieronymus in's Griechische übersetzt, freilich ohne dass sie vom allgemeinen Gebrauche der Kirche sanktionirt wurden.

[2]) Baron. ed. a. 778. nr. 27. Eidem Carolo Magno debemus ingens opus illud ab Alcuino sive Albino elaboratum, quo totius divinae scripturae tam veteris quam novi testamenti vulgata editio emendata est.

[3]) Sein Biograph bemerkt: Hujus emendationis claritate omnis occidui orbis ecclesia tam Gallicana quam Anglicana gaudet se esse illuminatam.

[4]) Vgl. Vercellone, Atti della Pontificia academia romana t. XIV. und Variae lectiones p. LXXXIX.

welche etwa ein unkundiger Abschreiber zu verflachen versucht werden konnte. Dessenungeachtet zeigte sich in den ersten Drucken der lateinischen Bibel eine sehr grosse Verschiedenheit. Als daher das Concilium von Trient die bisher in der Kirche gebrauchte lateinische Übersetzung für die einzige authentische erklärte,[1]) so fragte sich vor Allem, welche unter den verschiedenen Editionen als die eigentliche Kirchenübersetzung zu betrachten sei.

§. 16.

Da das Concilium sich nicht näher aussprach, welche Edition als die eigentlich gültige anzusehen sei, so schien es, dass die Privatuntersuchungen einzelner Gelehrten den Beruf hätten, den gültigen Text herzustellen. Die Theologen der Universität Löwen, besonders Henten, gaben sich grosse Mühe, eine gute reine Ausgabe zu liefern (Löwen 1547. Antwerp. 1559. 1563. 1565. 1572. Löwen 1566. 1567. 1575. 1579. 1580. [nach einer neuen Revision] 1582. 1583. 1584. 1587.), und wirklich fand ihr Bemühen grosse Anerkennung, wie schon die zahlreichen Ausgaben in kurzer Zeit zeigen; allein es fehlte die allgemein verbindende Sanktion.[2]) Um eine Ausgabe von allgemeiner Authorität herzustellen, setzte der energische Papst Sixtus V.[3]) eine Commission von Cardinälen und andern Ge-

[1]) Sess. IV. 8. April. 1546. Insuper eadem sacrosancta synodus considerans non parum utilitatis accedere posse Ecclesiae Dei, si ex omnibus Latinis editionibus, quae circumferuntur sacrorum librorum quaenam pro authentica habenda sit, innotescat, — statuit et declarat, ut haec ipsa vetus et vulgata editio, quae longo tot saeculorum usu in ipsa Ecclesia probata est, in publicis lectionibus, disputationibus, praedicationibus et expositionibus pro authentica habeatur, et ut nemo illam rejicere quovis praetextu audeat vel praesumat. — Zur Zeit des Conciliums war eine Reihe von neuen lateinischen Übersetzungen des Urtextes erschienen: Biblia sacra recognita et emendata ab Andrea Osiandro. Norimb. 1522. 4. Biblia hebraica ex versione Seb. Munsteri. 1534. 1535. Basil. Biblia sacra translata per Theologos Tigurinos. Fol. Tiguri 1543. Biblia latina autore Isidoro Clario. Venet. 1542. Die genaueste war die erste seit dem Erwachen des hebräischen Studiums von Santes Pagninus, Lugd. 1517. Später von Arias Montanus verbessert. Antwerp. 1572. Vgl. unten über sie Näheres.

[2]) Auch Robert Stephanus u. A. bemühten sich, einen guten Text der Vulgata zu liefern.

[3]) Bereits unter seinen Vorgängern waren Versuche zu einem ähnlichen

lehrten nieder, welche den Text der Vulgata fixiren sollten. Der Papst liess sich die Ergebnisse der Fortsetzungen dieser Commission in allen Einzelheiten vorlegen, und besorgte sogar mit eigener Hand die Correktur. So konnte die römische Ausgabe von 1590 mit dem vollsten Rechte im Namen und unter der Authorität des Papstes erscheinen.[1]) Er fühlte aber selbst, dass noch nicht Alles für eine vollkommene Herstellung der ursprünglichen alten lateinischen Version gethan sei, indem er in der Vorrede sagt: Labores ac vigilias numquam eo spectasse, ut nova editio in lucem exeat, sed ut vulgata vetus ex Tridentinae synodi praescripto emendatissima pristinaeque suae puritati qualis primum ab ipsius interpretis manu styloque prodierat, quoad ejus fieri potest, restituta imprimatur. Insofern hatte Bellarmin, welcher eine nochmalige Revision betrieb, nicht Unrecht, wenn er behauptete, eine solche sei ganz der Intention des Papstes Sixtus V. gemäss. Unter Clemens VIII. trat nochmal eine gelehrte Commission zusammen, um die Versehen, welche der Aufmerksamkeit des dem Tode nahen Sixtus entgangen waren, zu corrigiren. Bellarmin war die Seele dieser Commission. Im Jahre 1592 kam die neue römische Ausgabe unter dem Titel: „Biblia sacra vulgatae editionis Sixti V. pontificis maximi jussu recognita et edita" heraus.[2])

§. 17.

Seit dieser Zeit haben wir die Vulgata in einer festen Form, und wir wissen, welche lateinische Ausgabe nach der Bestimmung des Tridentinums authentisch sein soll. Die

Unternehmen gemacht worden. Vgl. Vercellone, Variae lectiones Vulgatae latinae T. I. Romae 1860.

[1]) Biblia sacra vulgatae editionis, ad concilii tridentini praescriptum emendata et a Sixto V. pontifice maximo recognita et adprobata. Romae ex typographia apostolica vaticana 1590. fol.

[2]) Bekanntlich ist Bellarmin wegen dieses Titels hart beurtheilt worden. Die Abweichungen der letztern Ausgabe von der erstern hat Bukentop (Lux de luce Col. Agripp. 1710. p. 313 sqq.) gesammelt, um den Engländer Thomas James über sein kleinlich pedantisches Buch „bellum papale" zurechtzuweisen. Vgl. Vercellone l. c. Prolegomena. Vercellone hat sich mit Ungarelli und de Luca entschiedene Verdienste um die Aufhellung der Geschichte der letzten Recension der Vulgata erworben.

nähere Erklärung, was man hier unter „authentisch" zu verstehen habe, hielten zwar Einige für sehr schwierig; Dom. Bannes glaubte: in re tam gravi expectanda est Ecclesiae catholicae censura, und Joh. Mariana (de vulg. versione c. 1.) klagt, dass in Spanien hierüber mit grosser Heftigkeit gestritten werde; es ist aber leicht, die Schwierigkeiten zu vermeiden, welche solchen Streit hervorgerufen haben, wenn man nicht ganz fremdartige Fragen hieher zieht. Letzteres geschieht, wenn man untersucht, ob der Charakter der Authentie Irrthümer in der Geographie u. dgl. ausschliesse.[1]) Von einer authentischen Übersetzung kann nur bei einer Urkunde die Rede sein. Die Bibel ist die Urkunde von einer Offenbarung Gottes. Eine authentische Übersetzung der Originalurkunde der Offenbarung ist eine solche, welche von Gott als richtiger Ausdruck seines Willens anerkannt wird. Indem die Kirche sich bewusst ist, die authorisirte Bewahrerin, Lehrerin und Erklärerin der göttlichen Offenbarung zu sein, fühlt sie sich berechtigt, über die vor Gott bestehende Gültigkeit einer jeden Urkunde der Offenbarung zu urtheilen. Wenn sie die Vulgata für die authentische lateinische Übersetzung erklärt, spricht sie aus, dass man durch diese Version die von Gott durch die Bibel bezeugten Lehren und Gebote auf richtige, zuverlässige Weise erfahren könne. Sie urtheilt nicht über die philologische Genauigkeit der Übersetzung, sondern über ihre Gültigkeit. Wenn der Kaiser von Österreich ein Gesetzbuch in deutscher Sprache erliesse, und wenn mehrere Übersetzungen davon für Ungarn in ungarischer Sprache erschienen, wovon eine ganz wörtlich treu, eine andere freier wäre, so können wir uns denken, dass der Kaiser, oder die von ihm authorisirte Behörde, die freiere als das gültige, authentische Organ seiner Gesetz-

[1]) Andrada defens. Conc. Trid. l. IV. f. 247.; Jo. Driedo de transl. Script. l. II. c. 1.; Mariana de vulg. und mehrere Andere, die Natalis Alex. sec. IX. dissert. 39. art. 10. aufführt, meinen, die Vulgata sei frei von Irrlehren und ärgerlichen Doktrinen, und das sei durch das Prädikat „authentisch" ausgedrückt. — Es giebt tausend von solchen Irrungen freie Bücher, auf welche das Prädikat „authentisch" nicht angewendet werden kann. Aber auch wenn man mit Menochius (praefat. in bibl. c. 18.) und mit Pineda (l. IV. de reb. Salom. c. 7. p. 227.) keinen Irrthum irgend einer Art in der Vulgata zulässt, hat man keine Erklärung von „authentisch" gegeben.

gebung für Ungarn erklärte, während die wörtlich treue nur Privatansehen behielte. Wie aber trotz der Anerkennung der freiern Version eine jede nicht vom Kaiser oder seiner Behörde authorisirte Veränderung an dieser Version den Charakter der Authentie aufheben würde, so kann der einzelne Gelehrte auch nicht die geringste Veränderung an der Vulgata vornehmen, ohne ihre authentische Fixirung zu stören.[1])

Wie ferner von einem und demselben Gesetze Österreichs authentische Übersetzungen für Böhmen, die Lombardei und Ungarn existiren können, welche im Einzelnen von einander abweichen, so schliesst die Authentie der Vulgata keineswegs die Authentie der LXX und der Peschito, am allerwenigsten die des Originaltextes aus;[2]) nur dass die Kirche von den verschiedenen griechischen, syrischen und hebräischen Editionen noch keine bestimmt für authentisch erklärt hat. Dass dieselben biblischen Offenbarungen Gottes in verschiedener Form ächt sein können, lässt sich aus den Parallelstellen der Bibel (z. B.

[1]) Vgl. das Dekret der Cardinalcongregation zur Erklärung des Conc. trid. vom 17. Januar 1576 zu den Worten der oben citirten Sitzung des Conciliums cum omnibus suis partibus. „Etiam dicendum est, quod ne „vel periodus vel una clausula vel dictio aut syllaba jotave unum repugnet „in veteri vulgatae linguae latinae editione. Quoad oppositiones autem „contextus Graeci aut Hebraei cum Latina vulgata editione Congregatio „remisit ad tertiam regulam Indicis sub Pio IV. editam.“

[2]) Alphons Salmero, der als auserwählter päpstlicher Theolog in Diensten Pauls III., Julius III. und Pius IV. beim Concilium von Trient zugegen war, spricht sich in seiner Einleitung zur heiligen Schrift (Proleg. III. pag. 24. ed. Colon. 1604.) so aus: Jam secundo loco ostendamus non ita fuisse vulgatam Hieronymi editionem approbatam, ut propterea rejecta sint intelligenda vel Graeca vel Hebraica volumina: quod non est difficile ostendere liberum autem reliquit omnibus, qui Scripturas profundius meditantur, fontes Graecos aut Hebraeos, quatenus opus sit consulere licebit nobis salva concilii Tridentini generalis auctoritate, sive Graeci sive Hebraei exemplaris lectionem variam producere, eamque uti verum Bibliorum textum expendere et enarrare; nec tantum bonos mores per eam aedificare, verum etiam fidei dogmata comprobare et stabilire; atque adeo ab illo sumere efficax argumentum, tanquam ex textu Spiritus sancti. (Derselben Meinung sind Andreas Vega lib. V. de justif. c. 9., der ebenfalls beim Concilium von Trient zugegen war; Ribera in Osee c. 9. num. 11.; Serarius proleg. bibl. c. 19. qq. 11. 12.; Bellarminus de verb. Dei II. c. 10.; Mariana tract. de vulg. lat. c. 9.; Adamus Contzen Polit. V. c. 23.; Bonfrerius praeloq. in Scr. s. c. 14.; Pallavicino hist. conc. Trid. I. VI. c. 17.)

Ps. 14 und 53. Ps. 18. und 2 Sam. 22.) wenigstens für Bibelgläubige beweisen.

Aber eben weil es unläugbar ist, dass neben der authentischen lateinischen Übersetzung ächte, authentische abweichende Texte existiren, muss unsererseits auch zugegeben werden, dass an manchen Stellen der Vulgata Verbesserungen insofern angebracht werden können, als sich aus wissenschaftlichen Gründen öfters zeigen lässt, dass eine von der Vulgata abweichende Leseart die ursprüngliche Form der biblischen Offenbarung darbiete.[1]) So lange indess die Kirche nicht das Siegel ihrer Bestätigung auf solche Resultate der Wissenschaft drückt, so fehlt einer solchen Verbesserung immer der Charakter der Authentie. Selbst die Verbesserungen, welche sich der heilige Liguori in seiner Paraphrase der Psalmen öfters an der Vulgata erlaubte, haben nicht viel mehr für sich, als die Stärke jener Gründe, um deretwillen er von der Vulgata abweicht; dagegen hat die Vulgata mit all ihren einzelnen Abweichungen von dem ursprünglichen Text immer das für sich, dass sie im Ganzen eine von Gott bestätigte Urkunde der Offenbarung ist, oder wie sich de Tena (Einleitung zur heiligen Schrift l. I. diff. 6. sect. I.) ausdrückt: Latinam editionem vulgatam in omnibus suis locis et partibus ita esse authenticam, ut non solum nullum contra fidem errorem contineat, sed etiam infallibilem veritatem et Spiritus s. mentem in omnibus suis partibus quantumvis minimis non minus, quam originalis Scriptura, unde fuit transsumpta; neque ut fidem faciat, indigere recursu ad illam vel aliam; sed adhuc quando ab Ebraea nunc existente dissentit, esse veram regulam fidei.

§. 18.

Die Vulgata geniesst auch ausser der Kirche, wenigstens in neuerer Zeit, aus rein wissenschaftlichen Gründen eine nicht geringe Achtung, und mit Recht kann sie die ausgezeichnetste unter allen alten Übersetzungen genannt werden. Keine andere

[1]) Es unterliegt keinem Zweifel, dass in der gegenwärtigen Vulgata noch Druckfehler stehen geblieben sind, welche zum Theil auf althergebrachten Schreibfehlern beruhen, z. B. Isai. 9, 11. יסכסך in tumulum vertet, lies: in tumultum. Isai. 40, 2. malitia, lies: militia צְבָאָהּ. Dass in Kleinigkeiten auch Missverständnisse obwalten, scheint eben so unläugbar.

alte Übersetzung ist die Frucht von so vielen tüchtigen Kräften. Um sich davon zu überzeugen, darf man sich nur davon Rechenschaft geben, welchen Ursprung die einzelnen Theile des lateinischen alten Testamentes haben. Von den sogenannten deuterocanonischen Büchern ist Tobias und Judith vom heiligen Hieronymus aus dem Chaldäischen übersetzt, und bei diesen beiden Büchern war auch wirklich ein Zurückgehen auf den ursprünglichen oder doch einen ältern Text nöthiger, als bei den übrigen deuterocanonischen, welche in unserer Vulgata aus der vorhieronymianischen Vulgata beibehalten sind.

Die sogenannten protocanonischen, hinsichtlich welcher die Vergleichung der Vulgata mit andern alten Übersetzungen vorzüglich gilt, rühren vom heiligen Hieronymus her. Sie sind von ihm aus dem Urtext übersetzt, mit Ausnahme des Psalteriums,[1]) welches die durch Hieronymus veranstaltete Revision der alten Itala nach dem hexaplarischen Texte enthält. Da der genannte Heilige einerseits die lebendige Tradition der Juden, andererseits den Vorgang der LXX berücksichtigte, so schliesst seine Arbeit sehr bedeutsame Resultate der wichtigsten exegetischen Leistungen der frühern Zeit in sich. Allerdings ist unsere gegenwärtige Vulgata nicht der ganz reine Hieronymus, indem namentlich bei der letzten Revision die Rücksicht auf den gegenwärtigen massoretischen Text keinen geringen Einfluss geübt hat; aber gerade dadurch ist das von Hieronymus Geleistete der Vollkommenheit um ein Bedeutendes näher gerückt.

Hinsichtlich des neuen Testamentes haben wir in unserer gegenwärtigen Vulgata die durch Hieronymus verbesserte alte Vulgata.[2]) Er benützte dabei nach seiner eigenen Versicherung

[1]) Die Psalmen wurden allerdings vom heiligen Hieronymus auch unmittelbar aus dem Hebräischen übersetzt, und wir besitzen diese Übertragung noch; aber die Kirche hat sie nicht adoptirt; obwohl dieselbe mit dem massoretischen Texte beinahe ganz übereinstimmt. Die Psalmen haben ohne Zweifel seit den Zeiten der Makkabäer eine neue Recension erfahren, ähnlich der Recension der Kirchenhymnen durch Clemens VIII. Wir besitzen in der Vulgata und LXX eine Übertragung der ältern, wenn auch weniger correkten Form dieser Lieder.

[2]) Die alte vorhieronymianische findet sich in: Sabatier, bibliorum SS. latinae verss. antiquae. vol. III. Vgl. Martianay Vulgata antiqua etc. Paris. 1695. Die Evangelien Jos. Blanchini, evangelistarium quadruplex. Rom. 1749.

alte griechische Handschriften,[1]) liess aber den alten Text überall, wo nicht die gebieterische Nothwendigkeit einer Correktur vorhanden war: Ita calamo temperavimus, ut his tantum, quae sensum videbantur mutare, correctis reliqua manere pateremur ut fuerant.

F. Von den arabischen Übersetzungen

§. 19.

sind die meisten secundär, indem sie theils aus der Peschito, theils aus den LXX, theils aus der Vulgata geflossen sind. Unter den primären, unmittelbar aus dem Hebräischen stammenden, zeichnet sich hinsichtlich des alten Testamentes besonders die von Saadia haggaon aus. Saadia, der bedeutendste jüdische Gelehrte der geonäischen Periode († 942), aus Egypten gebürtig, aber in den damals blühenden jüdischen Schulen am Euphrat als Lehrer thätig, durch Begründung der Grammatik, Kritik und Dogmatik unter den Juden berühmt, übersetzte das ganze alte Testament in's Arabische.[2]) Im sechzehnten Jahrhundert (1546) wurde seine Übersetzung des Pentateuchs in der Türkei mit hebräischen Lettern gedruckt, im siebenzehnten kam sie in der Pariser und Londoner Polyglotte heraus, jedoch der Art verändert, dass man nur durch Beiziehung der genannten türkischen Ausgabe, oder der von Pococke im sechsten Theile der Walton'schen Polyglotte mitgetheilten Varianten in den Stand gesetzt wird, den eigentlichen Text des Saadia zu componiren.

Auf diesem mühsamen Wege kömmt man zur Kenntniss einer exegetischen Arbeit, welche ihrem Urheber grosse Ehre macht; denn die Übersetzung des Saadia zeichnet sich durch

[1]) Vgl. die in den meisten Ausgaben der Vulgata abgedruckte Vorrede in IV. Evang. Diese Vorreden sollten insgesammt gelesen werden. Sie sind keine Buchhändler-Anzeigen.

[2]) Vgl. „Über die arabische Psalmenübersetzung des R. Saadia Gaon." Abhandlung der bayrischen Akademie der Wissenschaften 1841, wo S. 5. auf R. Petachia's Zeugniss (Wagenseil exercitationes sex. p. 178.) aufmerksam gemacht wird, welcher nach eigener Anschauung sagt: ובארץ בבל לומדים פירוש רבינו סעדיה מכל הקריה. Vgl. ausserdem über Saadia überhaupt: Leop. Dukes: „Literaturhistorische Mittheilungen über die ältesten hebräischen Exegeten" etc. Stuttg. 1844. S. 5—115.

eine Klarheit aus, welche sonst jüdischen Arbeiten nicht immer eigen ist. Selbst wo er der Deutlichkeit die Wörtlichkeit opfert, muss man gewöhnlich die Spuren eines gsündlichen Studiums verehren. Im Ganzen bewegt er sich frei, indem er sich häufig erlaubt, von der Masorah und von den chaldäischen Paraphrasten abzuweichen; jedoch sieht man ihn vielfältig durch Rücksichten auf rabbinische Tradition, und vielleicht in seiner Scheu vor Anthropomorphismen auf die mohammedanische Theologie seiner Zeit gebunden. So verwahrt er sich z. B. in den Scholien zu Ps. 17. gegen die Ansicht der G'abariten vor dem Zwang, G'abr, der göttlichen Gnade. Dasselbe gilt von seiner durch Paulus (nicht sehr correkt) edirten Übersetzung des Isaias. Das Buch Job, von Saadia übersetzt, findet sich handschriftlich in Oxford;[1]) Ewald hat daraus Auszüge geliefert.[2])

Das Vorhandensein einer Psalmenübersetzung des Saadia ist erst seit einigen Jahren unter christlichen Gelehrten genau bekannt.[3]) Durch Ewalds Auszüge ist sie für die Exegese[4]) nützlich geworden.

Die freie Art, mit welcher Saadia verfährt, hat zur Folge, dass seine Übersetzung weit mehr Zeugniss von seiner Anschauung, als vom Zustande des Textes zu seiner Zeit giebt.[5])

Die arabische Übersetzung der historischen Bücher (Judic. Ruth. Samuel. Regg. Nehem.), welche sich in den Polyglotten

[1]) Ewald: „Über die arabisch geschriebenen Werke jüdischer Sprachgelehrten." Stuttg. 1844. S. 75 ff., findet in dieser Handschrift eine Compilation aus Saadia's und Ben-Geqatilia's Übersetzung durch einen Ungenannten.

[2]) Ebendaselbst.

[3]) S. meine eben citirte Abhandlung. Schnurrer hat zwar bereits im Jahre 1790 in der allgemeinen Bibliothek der biblischen Literatur von Eichhorn die Saadianische Übersetzung von drei Psalmen drucken lassen, ohne aber ihren Verfasser zu kennen. — Ibn Esra citirt Saadia's Übersetzung öfters, z. B. Ps. 25. Ps. 89. Ps. 120.

[4]) „Über die arabisch geschriebenen Werke jüdischer Sprachgelehrten." Stuttg. 1844. S. 1—75. Es wäre interessant gewesen, zu erfahren, ob die Oxforder Handschrift der Saadischen Psalmenübersetzung den Namen Saadia's ausdrücklich an der Stirne trägt oder nicht, und wie viel auf der Bodleyanischen Bibliothek sonst noch von Saadia's Bibelwerk mit ausdrücklicher Angabe des Autors vorhanden sei.

[5]) Der von Erpen (1662) herausgegebene arabische Pentateuch ist eine wörtliche Übersetzung aus dem Hebräischen von einem marokkanischen Juden im 13. Jahrhundert.

findet, ist höchst wahrscheinlich der Hauptsache nach von Saadia, überarbeitet nach der Peschito;[1]) in Job und der Chronik scheint einzig die Peschito, bei den Propheten und Psalmen der Polyglotten die griechische Übersetzung zu Grunde gelegt worden zu sein.[2]) —

G. Verschiedene andere alte Übersetzungen.

§. 20.

Vom alten Testamente, oder einzelnen Theilen desselben sind persische Übersetzungen orientalischer Juden vorhanden. Die persische des Pentateuchs, welche zuerst neben der arabischen des Saadia in Constantinopel,[3]) dann neben dem Targum Jonathans in der Londoner Polyglotte herauskam, ist keineswegs im neunten Jahrhundert, wie früher geglaubt wurde, sondern jedenfalls nach dem zwölften Jahrhundert geschrieben.[4]) Die ganze Bibel ist aus dem Griechischen (das alte Testament aus LXX) in's Armenische übersetzt von Miesrop. — Aus derselben Quelle stammt die äthiopische Übersetzung, wovon die Psalmen und das hohe Lied, wie die Evangelien in die Londoner Polyglotte aufgenommen sind. Eine besondere Ausgabe der Psalmen veranstaltete Hiob Ludolf, der grösste Kenner des Äthiopischen bis auf die neueste Zeit. Das neue Testament ist öfters herausgegeben worden. Die koptischen Übersetzungen sind ebenfalls hinsichtlich des alten Testamentes sekundär, indem sie aus der LXX hervorgiengen. Wer im Sinne hat, die Hieroglyphen der egyptischen Denkmäler zu entziffern, muss nothwendiger Weise diese Versionen studiren; Mingarelli, Engelbreth, Wilkius, Zoega haben einzelne Theile herausgegeben; in der Druckerei der Propaganda ist das Psalterium erschienen. — Die sekundären arabischen Übersetzungen sind kaum zu zählen; die meisten

[1]) S. indess Rödiger, de origine et indole arab. vers. etc.

[2]) Über mehrere andere sekundäre arabische Übersetzungen vgl. verschiedene Aufsätze in Döderleins und Tychsens Repertorium für biblische und morgenländische Literatur; Eichhorns allgemeine Bibliothek der biblischen Literatur. Vgl. die Aufzählung in Andr. Chr. Hwiid Specimen ineditae versionis arabico-samaritanae. Rom. 1780. p. VIII sqq.

[3]) 1551.

[4]) Verfasser ist: ר׳ יעקב בכ״ר יוסף טאווס R. Jakob, Sohn des hochgeehrten R. Joseph Tawos (Pfau).

sind von sehr neuem Datum und aus der Vulgata entstanden; etwas älter sind meistens die aus der Peschito hervorgegangenen.[1]) Gesammelt sind die bedeutendsten alten Übersetzungen bald mehr, bald minder vollständig in den

H. Polyglotten,

§. 21.

wovon folgende die bedeutendsten sind:

I. Die Complutensische, 1514—1517 in sechs Foliobänden zu Alcala de Henares oder Complutum gedruckt. Da der grosse Mäcenas Ximenez sie hervorgerufen hat, heisst sie auch Bibel des Ximenez. Sie enthält ausser dem hebräischen Text und der lateinischen Vulgata und der LXX das Targum des Onkelos zum Pentateuch.[2]) Zamora war der bedeutendste Mitarbeiter an diesem Werke.

II. Die Antwerpner Polyglotte erschien auf Kosten des Königs Philipp II. (daher auch biblia regia) zu Antwerpen von 1569—1572 bei Plantinus (daher auch biblia Plantiniana) in acht Foliobänden. Die ersten vier enthielten das alte Testament hebräisch, chaldäisch, nach der Vulgata und nach den LXX. Unter den Mitarbeitern zeichnet sich besonders Arias Montanus aus.

III. Die Pariser Polyglotte in zehn ungeheuern Folianten übertraf alle bisherigen Leistungen dieser Art. Drei geborne Orientalen (Gabriel Sionita, Abr. Echellensis und Joh. Hesronita) arbeiteten mit den Gelehrten Joh. Morinus, Joh. Aubertus und Joh. Tarinus unter grossen Anstrengungen. Guido Michael le Jay trug die Kosten, wesshalb sie manchmal seinen Namen führt. Sie enthält: den hebräischen Text des alten Testamentes, den samaritanischen Pentateuch mit der samaritanischen Übersetzung; die chaldäischen Targumim, die LXX, den syrischen Text des alten Testamentes nach der Peschito

[1]) Mehrere derselben charakterisirt Dr. Joh. M. Augustin Scholz, biblisch-kritische Reise. Leipz. 1823.

[2]) S. den Aufsatz über Ximenez v. Hefele in der Tübinger Quartalschrift. 2. H. 1844.

zu allen Büchern, ausser Tobias, Judith, Esther, Zusätzen zu Daniel und Jeremias und 2. Makkabäer. Dazu eine arabische Übersetzung des alten und neuen Testamentes.

IV. Die Londoner Polyglotte erschien unter der Leitung von Brian Walton (Biblia Waltoniana) 1657 und fügte zum Inhalte der Pariser Polyglotte die äthiopische Übersetzung des Psalters und hohen Liedes, die persische des Pentateuchs und der Evangelien bei. Dazu kamen: eine doppelte hebräische Übersetzung des Buches Tobias nach der Ausgabe des P. Fagius und Sebastian Münster; Judith, Baruch, das 2. Buch der Makkabäer syrisch. Ausser dem klugen Brian Walton, der als Bischof von Chester starb, waren bei dem Werke thätig: Edmund Castle, oder Castellus, Thomas Hyde, Dudlej Loftuss für die orientalischen Übersetzungen; Samuel Clerc (Clericus) für den hebräischen Text, die Targumim und die persischen Evangelien. Alexander Huiss nahm sich des griechischen Textes an. Er suchte dabei die römische Ausgabe der LXX und die Rob. Stephan'sche Edition des neuen Testamentes mit dem Texte des alexandrinischen Codex auszugleichen. Auch sind verschiedene gelehrte Apparate beigefügt, namentlich umfassende Variantensammlungen und archäologische, wie einleitende Abhandlungen.[1]) Der wichtigste Apparat ist derjenige, welcher den letzten, siebenten Band des Ganzen bildet, Castells Heptaglotton. Dasselbe enthält ein vollständiges Lexikon von sechs semitischen (Hebräisch, Chaldäisch mit Rabbinisch, Syrisch, Samaritanisch, Arabisch und Äthiopisch) und einer indogermanischen Sprache, nämlich der persischen. Er soll siebenzehn Jahre lang im Durchschnitt täglich achtzehn Stunden an diesem Werke gearbeitet haben. Sicher ist, dass er dabei seine Augen und überhaupt seine Gesundheit zerstörte und sein Vermögen einbüsste. Der syrische und samaritanische Theil seines Werkes ist noch bis zur Stunde

[1]) Die letzteren sind noch immer nicht ohne Interesse. Sie sind besonders herausgekommen: Briani Waltoni Angli Biblicus Apparatus, ... adjiciuntur Joannis Drusii de proverbiis sacris Classes duae. Tiguri 1753. fol.

nicht übertroffen;[1]) auch der hebräische hat grosse Verdienste.

Andere Polyglotten, deren Beschreibung z. B. bei Calmet[2]) und anderwärts gefunden wird, übergehen wir.

K. IV. Verehrung der Bibel in der sie betreffenden Literatur dargestellt. Inspiration. Allgemeines Bibellesen.

§. 1.

Die Abfassung der Polyglotten ist eine bemerkenswerthe, aber nicht die einzige Äusserung der hohen Verehrung, welche die Christenheit von jeher der Bibel zollte. Eine fast unermessliche Literatur, welche ihrer Erläuterung gewidmet ist, liegt vor uns als der sprechendste Beweis der unvergleichlichen Hochschätzung, welche dieses Buch genoss.

Von den Zeiten der apostolischen Väter bis herab zur Erfindung der Buchdruckerkunst sieht man wenige kirchliche Schriftsteller von Bedeutung, welche nicht den einen oder andern Theil der Schrift commentirt oder besprochen hätten, kaum einen, in dessen Schriften nicht irgend ein Zeugniss von Hochschätzung der Bibel sich zeigte.

Diese Hochschätzung hörte im Mittelalter nicht auf,[3]) im Gegentheile stieg dieselbe gerade von der Zeit an immer mehr, welche in gewissen Kreisen als bibelfeindlich bezeichnet wird, nämlich seit der Mitte des dreizehnten Jahrhunderts. Das zeigt sich am glänzendsten in dem mühevollen Eifer für das Studium der biblischen Grundsprachen und in deren Anwendung auf die Erläuterung der Urkunden göttlicher Offenbarung.

Allerdings blühte damals das Studium der hebräischen Sprache nicht in dem Sinne, dass ganzen Schaaren von Can-

[1]) Neue Ausgabe des syrischen: Edmundi Castelli Lexicon Syriacum ex ejus Lexico Heptaglotto seorsim typis describi curavit atque sua adnotata adjecit Jo. Dav. Michaelis. Goetting. 1788. 4. 2 Thle.

[2]) Biblische Bibliothek S. 128.

[3]) Man überblicke die christliche Literatur von den Aposteln bis gegen 1500 in Dr. J. B. Jos. Busse, Grundriss der christlichen Literatur. 2 Thle. Münster 1828. 1829, und man wird finden, dass dieselbe vorzugsweise entweder exegetisch oder scholastisch ist, in welchem letztern Falle die Bibel überall neben Aristoteles den Ehrenplatz behauptet.

didaten der Theologie in etlichen Monaten die Meinung beigebracht wurde, sie wären Kenner der heiligen Sprache, falls sie vermögen, einige Verse mit Hülfe bequemer Lexika zu analysiren, sondern wie die letzten drei Jahrhunderte her in jeder Generation vielleicht eine sehr kleine Zahl von Gelehrten gefunden werden möchte, die wirklich des Hebräischen und der hebräischen Literatur wahrhaft Meister waren: so kann man auch aus jenen Zeiten nur eine kleine Zahl von vollendeten Kennern des Hebräischen und der verwandten Sprachen aufweisen; aber unter diesen sind Männer, welchen nachzueifern auch jetzt noch jedem Freunde der biblisch-orientalischen Studien zur Ehre gereichen muss.

§. 2.

Die grossartigen Missionsunternehmungen von Raymundus Lullus, welcher zu gleicher Zeit orientalischen Studien oblag, als der Ruhm des Thomas von Aquin in höchster Blüthe stand (um 1270), galten allerdings zunächst der arabischen Sprache und Literatur,[1]) aber sein Eifer konnte nicht ohne Rückwirkung auf die Originalsprachen der Bibel bleiben.

Der energische Mann brachte es dahin, dass auf dem Concilium zu Vienne im Jahre 1311 beschlossen wurde, es sollten erstens überall, wo die römische Curie jemals ihren Sitz haben würde, dann an der hohen Schule zu Paris für Frankreich, zu Oxford für England, zu Bologna für Italien und zu Salamanca für Spanien Lehrstühle für die hebräische, arabische und chaldäische Sprache errichtet werden. Für jede dieser Sprachen sollten zwei Professoren aufgestellt werden: qui scholas regant inibi et libros de linguis ipsis in Latinam fideliter transferentes alios linguas ipsas solicite doceant, earumque peritiam studiosa in illos instructione transfundant, ut instructi et edocti sufficienter in linguis hujusmodi fructum speratum possint Deo auctore producere.[2])

[1]) Auf seine Veranlassung gründete König Jakob von Aragonien ein Franziskanerkloster, worin stets dreizehn Priester sich durch das Studium des Arabischen auf Missionen vorbereiten sollten.

[2]) Der Beschluss ist in's Corpus jur. can. aufgenommen. Clement. l. V. Tit. I. c. 1.

Der Clerus von Spanien scheint diesem Conciliarbeschlusse am treuesten nachgekommen zu sein, wie er denn auch durch die Nähe einer gebildeten mohammedanischen und jüdischen Bevölkerung die schönste Hülfe hiefür hatte. Um 1330 zeichnete sich der Dominikaner Alphonsus Buonhomo durch Kenntniss des Arabischen, wie der biblischen Theologie aus. Beides bewies er durch Schriften.[1])

Sein Landsmann Raymundus Martini war ihm, sowie bereits dem Raymundus Lullus mit dem rühmlichsten Beispiele vorangegangen;[2]) er kannte nicht nur die Bibel nach ihrem Originaltexte, sondern auch die Targumim, die bedeutendsten Werke der Rabbinen, den Coran und die mohammedanische Theologie in einer seltenen Ausdehnung. Er gab öffentliche Proben seiner Kenntniss in einer Schrift gegen den Coran, einer andern gegen die Juden vorzüglich in seinem Pugio fidei, welcher den christlichen Glauben sowohl gegen die Mohammedaner, als Juden zu begründen sucht.[3])

Es ist kaum zu zweifeln, dass R. Martini's Werk dem praktischen Zwecke, welchen das Concilium von Vienne zunächst im Auge hat, sehr häufig gedient habe. Die Verdienste des Nikolaus Lyranus (bl. 1300, † 1340) sind bekannt.[4])

Ist auch jener Hieronymus a St. Fide, welcher bei dem feierlichen Colloquium zu Barcellona im Jahre 1412 in Gegenwart des Gegenpapstes Benedikt XIII. (Petrus de Luna) so erfolgreich disputirte, dass sich fünftausend Juden bekehrten, als convertirter Israelit[5]) nicht unmittelbar in Anschlag zu bringen, so setzt doch der ganze Hergang der Sache ein gros-

[1]) S. Jac. Quetif u. Jac. Echard, scriptores ordinis Praedicatorum. Paris. 1719. T. I. p. 594. u. Wolf, bibl. hebr. I. p. 1099. u. III. p. 1101.

[2]) Wenn anders die Annahme sicher ist, dass Raym. Martini 1284 gestorben sei. S. Quetif im angeführten Werke und Carpzovii introductio in Theol. Jud. p. 98.

[3]) Zuerst von Joseph de Voisin mit Zusätzen und Anmerkungen, dann mit diesen und einer Einleitung herausgegeben von J. Ben. Carpzovius: Raymundi Martini Pugio Fidei adversus Mauros et Judaeos. Lips. 1687. fol.

[4]) Er wird mit Unrecht für einen geborenen Juden gehalten, obwohl seine hebräischen Sprachkenntnisse mit seiner jüdischen Abkunft zusammenhängen mögen. Vgl. Wolf, l. c. p. 912. Seine Heimath ist Evreux in der Normandie.

[5]) Als Israetit hiess er Jehoschua Halorki, s. Wolf, bibl. hebr. I. pag. 463. u. p. 503.

ses Interesse für solche theologische Fragen voraus, welche ein Zurückgehen auf die Originalsprachen der Bibel verlangten.

Der Bischof Paulus von Burgos verstand das Hebräische als geborner Israelit vollkommen und wendet es auf Erklärung der heiligen Schrift an († 1413.). Seine Anmerkungen sind gewöhnlich den Commentarien des Nikolaus Lyranus beigefügt.[1])

In der Mitte des fünfzehnten Jahrhunderts zeigte sich Johannes von Segovia nicht nur durch Übersetzung des Corans als tüchtigen Araber, sondern bewies auch, dass er seine orientalischen Kenntnisse zur Beleuchtung biblischer Fragen anzuwenden verstehe.

Unmittelbar dienten der hebräisch-biblischen und rabbinisch-jüdischen Literatur Paulus de Heredia (um 1485) und Jakobus Perez.[2]) In Italien blühte der Eifer für hebräische Studien neben dem für die klassischen; der florentinische Edelmann Giannotto Maneti, Schüler von Chrysoloras im Griechischen (geb. 1396, † 1459), verdiente folgendes Epitaphium:

> Est quoque Jannotti celeberrima fama trilinguis
> Plurima qui Hebraeo de fonte volumina vertit
> In Latium et nostris dedit haec noscenda Manetus.[3])

Der Carmelit Jakobus de Reggio wird als Kenner des Hebräischen und der heiligen Schrift gerühmt (um 1460).[4]) Petrus Brutus, Bischof von Cattaro, im dalmatischen Gebiete Venedigs, des Hebräischen wohl kundig, schrieb ein Werk gegen die Juden, welches 1489 zu Vicenza herauskam und von seinen Studien Zeugniss giebt.[5]) Um dieselbe Zeit hatte sich der Genuese Porchetti, ein Karthäuser, eine solche Kenntniss nicht etwa bloss der hebräischen Bibel, sondern auch des Talmuds erworben, dass es Einigen unglaublich vorgekommen ist, er sei ein geborner Christ gewesen, was doch von bewährten Schriftstellern nachdrücklich versichert wird.[6]) Der Dominikaner Joh. Annius von Viterbo (geb. 1437) war wegen seiner Kenntniss des Hebräischen, Chaldäischen und Arabischen

[1]) S. Wolf, bibl. hebr. I. p. 963. III. p. 897.

[2]) S. Wolf, bibl. hebr. I. p. 963. III. p. 906.

[3]) S. Pauli Colomesii Italia et Hispania orientalis, ed. J. Chr. Wolf, Hamburg. 1730. p. 4.

[4]) Colomesius l. c. p. 6.

[5]) Ebend. p. 8.

[6]) Ebend. p. 8.

bekannt.[1]) Die Art, wie man damals in Italien die klassische Literatur betrieb, gestattete es nicht, dass Jemand für einen Kenner des Hebräischen hätte angesehen werden können, welcher nicht aus der jüdischen Literatur für oder wider bestimmte Grundsätze und Ideen hätte Belege vorbringen können.

Das Streben war hiebei mitunter ein irregeleitetes, aber selbst als solches giebt es uns von einer grossartigen Weise der Betreibung hebräischer Studien in Italien Zeugniss. In dieser Hinsicht kann der Graf Picus von Mirandola († 1494) als Muster gelten, welcher damit umgieng, aus der kabbalistischen Literatur der Juden Stützen des christlichen Glaubens zu gewinnen, ein Versuch, worin ihm Reuchlin nachfolgte;[2]) dasselbe gilt von Paul Riccio (um 1500). Von der hebräischen Sprachkenntniss des Cardinals Ägidius von Viterbo geben theils seine Werke, theils die Handschriften von Rom und von München Kunde. Um viele andere zu übergehen, welche sich bis zur Mitte des sechzehnten Jahrhunderts in Italien um Förderung der biblisch-orientalischen Studien verdient gemacht haben,[3]) seien die beiden Päpste Marcellus 1555 und Paul IV. (1559—1565), ein geborner Caraffa, als Kenner des Hebräischen erwähnt.

Die grössten Verdienste um Verbreitung hebräischer Sprachkenntniss und darauf gegründeter Bibelerklärung am Ende des fünfzehnten Jahrhunderts hat Santes Pagninus sich erworben. Er verfasste ein grosses hebräisches Wörterbuch,[4]) auf die Vorarbeiten Kimchi's und anderer jüdischer Philologen gegründet, dann eine wörtliche lateinische Übersetzung des alten Testamentes aus dem Hebräischen, welche bleibenden Werth hat.[5]) Er fieng damit in den letzten Jahren des fünfzehnten Jahrhunderts an, als Luther noch in Eisenach sich

[1]) Colomesius l. c p. 9.

[2]) S. D. Jo. Pistorii Artis Cabalisticae tomus I. Basil. 1587.

[3]) Man sehe P. Colomesii Italia et Hispania orientalis, ed. Wolf. 1730.

[4]) אוצר לשון הקדש Thesaurus linguae sanctae. Mit Zusätzen von Mercerus, Cevellarius und Bertram. Lyon 1575. Fol.

[5]) Veteris ac novi Instrumenti nova translatio per S. Pagninum nuper edita. Lyon 1527. Öfters abgedruckt, von Arias Montanus nicht günstig geändert. In der ursprünglichen Form wieder in der empfehlenswerthen Biblia Sacra cum universis Fr. Vatabli etc. annot. Paris. 1729—1745. 2 voll. fol.

als Singknabe hören liess, und wurde 1527 damit fertig, fünf Jahre ehe der weniger gewissenhafte Reformator seine deutsche Übersetzung vollendete. In Verbreitung hebräischer Sprachkenntniss war ihm in Spanien Alphons de Zamora durch Herausgabe einer Grammatik, eines Wörterbuches und anderer Schriften verwandten Inhalts vorangegangen. Die Bibel erfreute sich am Anfang des sechzehnten Jahrhunderts in den gebildetsten Ländern der treuen Aufmerksamkeit der Gebildetsten.

§. 3.

Das Bemühen italienischer und spanischer Gelehrten am Anfange des sechzehnten Jahrhunderts, die heilige Schrift nach dem Maasse der klassischen Schriften des Alterthums zu erklären, schien durch die stürmische Art vernichtet werden zu sollen, womit Luther die Bibel zum Volksbuche zu machen, suchte. Die Abneigung, welche er von Natur aus gegen gewissenhafte philologische und historische Forschung hatte wurde in seiner geistigen Nachkommenschaft zum Theil künstlich auf eine Weise gehegt, die auf weite Abwege führen musste, obwohl es unläugbar ist, dass dabei viel edles Wollen sich offenbarte.

Ganz anders war es mit Calvin; er war ein Kind der französischen Humanisten-Schule und bewahrte sich aus dieser geistigen Heimath Klarheit und Geschmack, verbunden mit fleissiger Forschung. So konnte er seinen Anhängern jenen Geist kluger, nüchterner und ausdauernder Beobachtung und reiner Darstellung mittheilen, welcher einer ansehnlichen Zahl französischer und niederländischer Gelehrten seines Bekenntnisses eigen ist. Auch englische Bibelforscher, wie Lightfoot, und schweizerische, wie die Buxtorfe, Hottinger, Wetstein, zeichnen sich, nicht ohne Zusammenhang mit den calvinischen Koryphäen, wenigstens durch grossartige Quellenforschung aus.

Die Freiheit, womit sich Männer, wie Grotius und Clerikus [1]) über den Unverstand einer mit gelehrtscheinendem Flitterwerk überladenen Exegese erhoben, blieb nicht ohne Rückwirkung auf einzelne katholische Exegeten. Nicht als wenn diese

[1]) Wir sprechen hier zunächst von der hermeneutischen Methode, bei welcher die etwaigen confessionellen Tendenzen ausser dem Spiel bleiben.

etwas Neues von jenen hätten lernen sollen; sie brauchten nur gemahnt zu werden an die schönen Anfänge einfacher und gründlicher Bibelerklärung, welche vor der Ausbreitung der Reformation in den blühendsten katholischen Ländern sich gezeigt hatten. Was gelehrte Protestanten, — und zwar bis gegen das Ende des vorigen Jahrhunderts fast ausschliesslich calvinische, — durch klassische und rabbinische Studien und eine der klassischen Bildung entsprechende Form der Darstellung vermochten, dazu war in der italienischen, in der niederländisch-spanischen und französischen Humanisten-Schule der Grund gelegt worden. Den bessern Geist der letztern repräsentirt Vatablus,[1]) dessen kurze Bemerkungen vielfältig sicherer zum Verständniss führen, als Riesenexplikationen Anderer; später zeigt sich dort der vortreffliche Simon de Muis, dessen Psalmencommentar ein Muster buchstäblicher Erklärung bleibt, Bonfrere, dessen Erklärung der Bücher Mosis bleibenden Werth hat; ferner Richard Simon, welcher durch seine kritische Geschichte des alten und neuen Testamentes den Augiasstall ausgearteter Bibelerklärung, freilich hie und da mit allzu scharfem Besen, zu säubern unternahm, und im vorigen Jahrhundert Calmet, dessen Commentar mit Recht nach allen Richtungen hin verbreitet wurde.

In den Niederlanden hatte schon Masius in seinem ausgezeichneten Commentar zum Buche Josue den Weg besonnener, ruhiger Forschung, obschon mit zu grosser kritischer Kühnheit vorgezeichnet, und Estius befolgt denselben in seiner schönen Erklärung der paulinischen Briefe. Der wenig bekannte Smits stützt seine Commentare auf tüchtige Sprach- und Sachkenntniss. Maldonat hat in seinem gründlichen, reichhaltigen und doch klaren Commentare zu den Evangelien

[1]) Die Anmerkungen des Vatablus haben ein seltsames Schicksal gehabt. Er selbst war zu phlegmatisch, etwas drucken zu lassen; der rührige und gelehrte, leider aber in theologischen Fragen incorrekte Buchhändler Robert Stephan gab sie 1545 nach Schulheften heraus. In einer ferneren Ausgabe 1555 und 1557 wiederholte er sie mit Interpolationen. Commelius erneuerte öfters diese Stephanische Ausgabe. Weil sie durch akatholische Hände gegangen ist, wurde sie als suspekt betrachtet. 1584 erschien in Alcala eine von der spanischen Inquisition sehr sorgfältig purgirte Ausgabe. Zwei Universitäten und verschiedene andere Collegien hatten sie revidirt. Auf diese gründet sich die Pariser Ausgabe 1729—1745.

ein Werk geliefert, das noch immer durch kein neues überflüssig geworden ist. Die genannten sind nicht die Einzigen, welche als katholische Stammhalter einer gründlichen, klaren und leidenschaftslosen Deutung der heiligen Schrift dastehen; doch müssen wir bekennen, dass bei weitem der grössere Theil an einer der beiden grossen Krankheiten der letzten drei Jahrhunderte leidet: Überladung, oder polemischem Ungestüm; manche sind mit beiden Übeln zu gleicher Zeit behaftet.

Man muss diess um so mehr bedauern, weil gerade bei einigen allzu überfüllten, oder gegen und für religiöse Irrthümer allzu heftig eifernden Exegeten sich eine Macht des Gemüthes zeigt, ohne welche dichterische und viele prophetische Theile der Schrift nie würdig aufgefasst werden können. Ein Calmet, dessen Gelehrsamkeit, Klarheit und Sinn für Maass und Ziel beim Auslegen anerkannt ist, bleibt doch meistens vor prophetischen Büchern unmächtig stehen; Hugo Grotius und der ihm geistesverwandte katholische Hug können das hohe Lied nur witzig parodiren.

Was hätte hier ein Quesnel leisten können, wenn er sich nicht in den jansenistischen Eigensinn verbissen hätte!

§. 4.

Am wenigsten fühlt man den Mangel an Lebensfrische, welcher den humanistisch gebildeten Bibelgelehrten meistens anklebt, und am ehesten bleibt auch Überhäufung unschädlich an den sprachlichen und sachlichen Vorarbeiten zur Erklärung der heiligen Schrift. An solchen Vorarbeiten ist kein Mangel. Das Feld der Archäologie ist nicht nur durch Lehrbücher, welche das Ganze behandeln, sondern auch durch fast unzählige Monographien bebaut worden. Von den letzteren hat Ugolino in vierunddreissig Foliobänden eine zusammenstellende Auswahl gemacht.[1] Die Übersetzungen einzelner Werke aus der ersten Zeit der rabbinischen Literatur, wie Sifra (über Levit.), Sifri (über Deuteron.), Mechilta (über einen Theil des Exodus), Pesikta rabbetha und sotarta (über Levit., Num. und

[1]) Ugolino thesaurus antiquitatum sacrarum. Ven. 1744—69.

Deut.),[1]) sowie die mit gegenüberstehendem Texte gegebene Übersetzung mehrerer Traktate vom Jerusalem'schen und einzelner Stücke vom Babylonischen Talmud gehören zu den bemerkenswerthesten Hülfsmitteln biblischer Archäologie, welche diese Sammlung darbietet. Der grösste Dienst ist aber der biblischen Alterthumskunde durch die Ausgabe der Mischnah von Surenhus und der darnach gearbeiteten Übersetzung derselben von Rabe geschehen.[2]) Weder Otho's archäologisches Lexikon,[3]) noch das in neuerer Zeit mit Recht allgemein verbreitete Realwörterbuch von Winer machen ein Zurückgehen auf die wichtigste ausserbiblische Quelle über die Verfassung, Gebräuche und Anschauungen der Israeliten überflüssig.

§. 5.

Die Literatur der biblischen Alterthumskunde, Geographie und Chronologie mit Einschluss der Exegese ist so reich, dass ihr Überblick zusammengenommen mit der Aufzählung der Übersetzungen und Commentare grosse Bücher füllt. Das reichste Verzeichniss dieser Art bezüglich der ältern Literatur bietet Le Long's bibliotheca sacra dar, welche von Masch neu herausgegeben und fortgesetzt wurde. Calmet hat seinem biblischen Realwörterbuch ebenfalls eine sehr reichhaltige Übersicht der ganzen exegetischen Literatur bis auf seine Zeit beigefügt, zu welcher in der deutschen Übersetzung viele, wenn auch nicht immer wichtige Zusätze kamen.[4]) Als fleissige, wenn auch nicht vollständige Registratur der neuern exegetischen und insbesondere der kritischen Literatur der Protestanten kann de Wette's Einleitung

[1]) In Bd. XIV., XV. u. XVI.

[2]) Mischnah oder der Text des Talmuds, das ist Sammlung der Aufsätze der ältesten und mündlichen Überlieferungen oder Traditionen, als der Grund des heutigen Pharisäischen Judenthums. Von Johann Jacob Rabe, Stadt-Caplan zu Onolzbach. Onolzbach. 1760—1763. Fünf Theile in 4.

[3]) Othonis, J. H. Lexicon rabbinico philologicum. Öfters edirt; im vorigen Jahrhundert von J. F. Zachariä. Altona 1757. 8.

[4]) Aug. Calmets biblisches Wörterbuch, unter Aufsicht Ch. G. Jöchers herausgegeben von M. Hier. George Glöckner. Liegnitz 1751 ff. Die biblische Bibliothek nimmt im 4. Bande allein 604 Quartseiten ein.

gelten, wo freilich die Titel von zahllosen Dissertationen und Dissertatiönchen neben bedeutendern Werken erscheinen.

§. 6.

Der rastlose Eifer für Erläuterung der heiligen Schrift, der sich selbst in jenen protestantischen Kreisen zeigt, aus welchen der Glaube an ein wunderbares Wirken Gottes unter den Menschen überhaupt und an die Inspiration der biblischen Schriftsteller insbesondere längst gewichen zu sein scheint, wo aber gleichwohl das Verlangen geblieben ist, an der Ehre des Christenthums Theil zu nehmen, könnte allein schon hinreichen, um das hohe Ansehen zu beurkunden, welches die Bibel von jeher in der Christenheit genossen haben muss. Um so mehr erhellt dies aus den vielen Büchern, welche im gläubigen Sinn über dieselbe geschrieben wurden.

§. 7.

Die Verehrung gegen die Bibel drückt sich indess noch auf viel bestimmtere Weise aus, als in dem durch viele Jahrhunderte herab stets wach gebliebenen, wenn auch nicht immer gleich erleuchteten Eifer für ihre Erklärung: die Kirche glaubt und lehrt, in der Bibel seien Worte Gottes an die Menschen niedergelegt, und die Männer, welche sie geschrieben haben, seien von Gott auf besondere Weise erleuchtet oder inspirirt gewesen. Hinsichtlich des alten Testamentes ist diese Lehre bereits vom Apostel Paulus im zweiten Briefe an Timotheus deutlich ausgesprochen.[1]) Die Worte des Apostels lauten so, dass zum Voraus auch die zur Zeit Pauli noch nicht als Schrift anerkannten und zum Theil noch nicht einmal existirenden Bücher des neuen Testamentes für inspirirt erklärt sind, sobald sie durch die Kirche der „Schrift“ beigezählt würden.

[1]) 2 Timoth. 3, 16. *πᾶσα γραφὴ θεόπνευστος καὶ ὠφέλιμος πρὸς διδασκαλίαν.* Es kommt kein grosser Unterschied heraus, man mag übersetzen: „Die ganze Schrift ist von Gott eingegeben,“ oder: „Die ganze von Gott eingegebene Schrift.“ Es ist jedenfalls von den Büchern des alten Testamentes die Rede und sie werden als von Gott inspirirt betrachtet.

Dass die Synagoge in der Bibel Gottes Wort fand, sehen wir in dem Zeugnisse des Flavius Josephus,[1]) und sehen wir nicht nur an den theosophischen Schriftstellern, wie an den Verfassern des Sohar, sondern auch an den nüchternen Urhebern der Anordnungen über das Händewaschen vor der Berührung dieses Buches, über die Wahl des Pergaments und der Tinte zu Copien desselben u. dgl.[2])

In der Kirche tritt der Glaube an die göttliche Inspiration im Einzelnen durch unzählige Bekenntnisse der heiligen Väter hervor, wie in allgemeinen Verfügungen, welche nur aus jenem Glauben zu erklären sind, z. B. in dem strengen Verbote der Anwendung der heiligen Schrift zu profanen Zwecken, namentlich zu Spässen.[3]) Ein expresser Conciliarcanon, welcher den Glauben an die Inspiration förmlich dargelegt hätte, war selbst den Häresien des sechzehnten Jahrhunderts gegenüber nicht nöthig. Eher konnten diese eine Verwahrung gegen Bibliolatrie hervorrufen, denn der Begriff der Inspiration wurde selbst auf die hebräischen Vokalzeichen ausgedehnt,[4]) und überhaupt von einer dem gesunden Menschenverstande gram gewordenen Schule gepresst.

§. 8.

Gegenüber manchen schwärmerischen Ansichten ausserhalb der Kirche hielten katholische Theologen vor Allem die Gewissheit fest, dass die Inspiration verschiedene Stufen habe. Bellarmin z. B. lehrt in dieser Hinsicht, Gott sei zwar der Urheber der ganzen heiligen Schrift, jedoch auf andere Weise habe er auf die Propheten und anders auf sonstige heilige

[1]) *Πᾶσι δέ σύμφυτόν ἐστιν εὐθὺς ἐκ τῆς πρώτης γενέσεως Ἰουδαίοις, τὸ νομίζειν αὐτὰ Θεοῦ δόγματα.* C. Apionem I. §. 8. Er nennt kurz vorher diese Bücher *δικαίως θεῖα πεπιστευμένα.*

[2]) Mischnah, Jadajim c. III. §. 4 et 5. ed. Surenh. I. VI. p, 486 und Massech. Soferim f. 10 sqq.

[3]) Concil von Trient, sess. 4.

[4]) Constat quanta hanc sententiam (de *θεοπνευστία* vocalium et accent.) autoritate communierint Reformati Genevenses, Basileenses, Tigurini, Bernenses et Scaphusani, cum A. 1676. in Formulae Consensus Can. II. in Symbolicorum dogmatum ac professionis publicae censum eam adsiscerent, ut nemini inter ipsos ab eadem deflectere sit integrum. Carpzov, Crit. sacra p. 243.

Schriftsteller, namentlich auf die Verfasser **geschichtlicher** Bücher gewirkt.[1]) Bonfrere[2]) unterscheidet eine solche Inspiration, bei welcher der heilige Verfasser durchaus passiv ist (inspiratio antecedens), von einer niedrigern Art, wobei die göttliche Einwirkung neben der rein menschlichen Geistesthätigkeit in verschiedener Weise herging, sei es, dass im Schriftsteller eine Idee wunderbar angeregt ward, welche er in eigenem Nachdenken verfolgte, oder dass ein bereits vorhandener Gedanke durch innere Anregung weiter ausgebildet, Irrthum verhütet wurde u. dgl. (inspiratio concomitans). Auch ist möglich, dass irgend eine Schrift zunächst durch die gewöhnlichen menschlichen Kräfte hervorgebracht und erst dadurch zum Worte Gottes erhoben und damit auch zur inspirirten gemacht worden wäre, dass sie in den Canon kam. In diesem Falle wäre eine Schrift auf ähnliche Art Wort Gottes geworden, wie eine von Cicero geschriebene Stelle mein Wort wird, sobald ich mich derselben bediene, um in einem Vortrage oder einem Briefe meinen Gedanken auszudrücken (inspiratio subsequens). Eine besondere Leitung des Schriftstellers durch die zartere Einwirkung der an Mitteln reichen Vorsehung wird natürlich auch bei dieser dritten und schwächsten Art der Inspiration nicht ausgeschlossen. Welche von diesen drei Arten der Inspiration gerade auf dieses oder jenes Buch, diesen oder jenen Vers anwendbar sei, ist im Einzelnen kaum zu bestimmen; man kann nur sagen, dass jene Stellen, in welchen es ausdrücklich heisst: „So sprach Gott“ u. dgl. am ehesten der ersten, dagegen empirisch-historische Berichte der letzteren Art angehören möchten. Die poetischen Bücher scheinen vorzugsweise zur zweiten gerechnet werden zu dürfen.

§. 9.

Eine **buchstäbliche** Inspiration zu behaupten möchte wohl Niemand wagen, welcher ruhig bedenkt, dass die Autographa längst verloren sind, und in Folge davon Niemand mit **voller** Gewissheit entscheiden kann, welche von den vielen Lesearten denn der ursprüngliche Wortlaut sei. Gesetzt aber,

[1]) De verbo Dei l. I. c. XV. ad obj. 2.

[2]) Proleg. in script. sacr. c. IX. sect. 1.

wir hätten die Autographa, so würde es doch unmöglich sein, jedes Wörtlein in Übersetzungen darzustellen. Die katholische Kirche hat durch ihre fast gleichmässige Hochachtung gegen den Originaltext, wie gegen wenigstens fünf Übersetzungen: die griechische vom alten Testamente, die lateinische Vulgata, die syrische, die armenische und zum Theil die koptische und äthiopische,[1]) hinlänglich zu erkennen gegeben, was sie von der Verbalinspiration halte.

§. 10.

Bücher, welche bald mehr, bald minder augenfällig eine übernatürliche Geisteserleuchtung ihrer Verfasser zur Quelle haben, bieten begreiflicher Weise ausser jenen Schwierigkeiten, welche durch Spracheigenthümlichkeiten, Anspielungen auf uns fernliegende Örtlichkeiten oder Zeitverhältnisse in gleicher Weise wie bei den Werken der alten Klassiker entstehen, noch ganz besondere dar.[2]) Diejenigen Erklärungsmittel, durch welche sich alte, in fremden Sprachen geschriebene Bücher auf ganz gewöhnliche Weise erschliessen — Sprachkenntnisse, Studium der Örtlichkeiten und Zeitverhältnisse — werden daher zwar überall nöthig sein und die Kirche hat sie von den Zeiten des Hieronymus an, welcher im Auftrage des Papstes Damasus das mühsame Werk seiner auf philologische und historische Studien gegründeten exegetischen Arbeiten unternahm, bis auf Leo X., welcher den Santes Pagninus in seinen philologischen Bemühungen für das Verständniss der Schrift ermunterte, stets hoch geachtet und für nothwendig gehalten. Aber stets hat sie darauf gedrungen, dass der Einzelne, wie immer er mit Kenntnissen ausgerüstet sei, seinem Urtheil in der Erklärung dieses Buches nicht allzu sicher vertraue, dass er vielmehr sein Urtheil bereitwillig jenem Geiste unterordne, der die ganze Kirche in ihren rechtmässigen Hirten und obersten Lehrern bleibend leitet.[3])

[1]) Nach mehrern dieser Übersetzungen haben heilige Väter die Schrift erklärt, nach allen wird die heilige Messe gelesen.

[2]) Omnis prophetia Scripturae propria interpretatione non fit. 2 Petr. 1, 20.

[3]) Concil. Trid. sess. IV. Decretum de edit. et usu sacrorum librorum: Praeterea ad coërcenda petulantia ingenia decernit, ut nemo, suae

Wie wenig hiedurch die Thätigkeit der Wissenschaft gelähmt werde, zeigt sich an der reichen Mannigfaltigkeit von Bibelerklärungen, welche in den Werken solcher Schriftsteller erscheint, die als Heilige verehrt werden, und merkwürdiger Weise sehen wir im Ganzen die exegetische Literatur der katholischen Kirche in dem Maasse blühend und reich, als Bischöfe sich unmittelbar um sie kümmern, und in dem Grade arm und unbedeutend, oder ausgeartet, als die Hirten der Kirche derselben ihre Aufmerksamkeit entziehen. Dann ist zu beachten, dass die Kirche zunächst nur in solchen Bibelfragen ein Entscheidungsrecht auszuüben pflegt, welche unserm Glauben und unsern sittlichen Handlungen zur Norm dienen sollen. Sie bewahrt die Glaubens- und Sittenlehre als apostolisches Depositum mit vollster Gewissheit, andererseits hat sie die heilige Schrift von den Aposteln her als Wort Gottes empfangen, der sich nicht widersprechen kann. Darum kann und muss sie solchen biblischen Deduktionen, welche der apostolischen Glaubens- und Sittenlehre widersprechen, ohne Weiteres mit Entschiedenheit entgegentreten. Ihr geistiges Leben ist vom Glauben und von den Sitten bedingt, wie elend stünde es um sie, wenn jeden Augenblick von neuen exegetischen Experimenten abhängig sein sollte, was man zu glauben, was zu thun und zu lassen habe!

Man vergleiche einige Kapitel von Job nach der Übersetzung der beiden Wolfssohn mit Stickel's oder Umbreit's Übertragung, um Verschiedenheiten zu sehen, die kaum ein übersetzter Klassiker je erfahren durfte.

§. 11.

Das maasslose Schwanken in den neuen Übersetzungen der Schrift mag ein Hauptgrund sein, warum die katholische Kirche der Verbreitung derselben um so weniger sich geneigt gezeigt hat, je mehr die Zahl solcher Übertragungen anwuchs.

prudentiae innixus in rebus fidei et morum ad aedificationem doctrinae Christianae pertinentium, sacram Scripturam ad suos sensus contorquens, contra eum sensum quem tenuit et tenet sancta mater Ecclesia cujus est judicare de vero sensu et interpretatione Scripturarum sanctarum aut etiam contra unanimem consensum Patrum ipsam scripturam sacram interpretari audeat.

Es ist freilich nicht der einzige Grund zu jenen Beschränkungen, welchen das Bibellesen nach vielfachen kirchlichen Verordnungen unterworfen ist.

Die Kirche scheint von dem Grundsatze auszugehen, dass verkehrtes Wissen ein grösseres Übel sei, als Mangel des Wissens.

Nun hat es aber grosse Schwierigkeiten, manche Theile der Schrift richtig auszulegen. Ein gesunder Geist wird zwar aus einer erträglichen Bibelübersetzung jedenfalls reiche Belehrung und Erbauung schöpfen, auch wenn ihm hundert Einzelnheiten unverständlich sind; aber aus keinem Buche kann ein verkehrter Sinn leichter Schwärmereien oder monströse Irrlehren ausbrüten, als aus der Bibel; abgesehen von den Gefahren, welche für die unreife Jugend in vielen Theilen des alten Testamentes sich darbieten.

§. 12.

Daher muss es als eine weise Anordnung anerkannt werden, was die vierte Regel des von Papst Pius IV. bestätigten Index, welcher den meisten Ausgaben des Tridentinums beigefügt ist, vorschreibt: Cum experimento manifestum sit, si sacra Biblia vulgari lingua passim sine discrimine permittantur, plus inde, ob hominum temeritatem, detrimenti quam utilitatis oriri; hac in parte judicio Fpiscopi aut inquisitoris stetur, ut cum consilio Parochi, vel Confessarii, Bibliorum a Catholicis auctoribus versorum lectionem vulgari lingua eis concedere possint, quos intellexerint ex hujusmodi lectione non damnum, sed fidei et pietatis augmentum capere posse; quam facultatem scriptis habeant. Qui autem absque tali facultate ea legere seu habere praesumpserit, nisi prius Bibliis Ordinario redditis, peccatorum absolutionem percipere non possit.

Die Beschränkung bezieht sich, wie man sieht, nur auf moderne Übersetzungen; wer den Urtext lesen kann oder auch nur eine von den alten Versionen, ist davon nicht berührt. Auch ist das Lesen moderner Übersetzungen nur unter die Aufsicht der Seelsorger gestellt.

Überdiess ist in Deutschland, Frankreich, Grossbritanien und Polen diese Regel durch den allgemein tolerirten Gebrauch beschränkt worden, das: facultatem scriptis habere kommt selten

vor,[1]) ohne dass die Aufsicht der Oberhirten ausgeschlossen wäre, oder je sein könnte.[2])

Der schwärmerische Eifer der Bibelgesellschaften,[3]) mit welchem, wie es scheint, da und dort unlautere Absichten in Beziehung auf die Katholiken der romanischen Länder im Bunde stehen, hat in neuerer Zeit manch strengen Erlass von Rom zur Folge gehabt; aber für Deutschland wenigstens scheint es nur Ein Mittel zu geben, wodurch dem unläugbar häufig vorkommenden Missbrauche und Missverständnisse der Bibel mit Erfolg entgegengewirkt werden kann: Förderung des wahren Verständnisses.

[1]) S. Ferraris, prompta biblioth. Can. Romae 1767. T. VII. p. 33.

[2]) Vgl. Papst Benedikt XIV. de Synodo dioeces. l VI. c. 10. §. 4. m. pag. 144.

[3]) Die frommen Opfer bibelgläubiger Protestanten bleiben, selbst wenn sie irregeleiteten Bestrebungen dienen, achtungswürdig.

Alphabetisches Register.

Aaron, S. 100. 126. 129. 131. 136. 147. 149. 151—53. 199. 219. A-stab, 118.
Abdon, 216.
Abel, 28. 29.
Abgar, 457.
Abia, König, 246. 247. 259. 373.
Abiathar, 227. 238.
Abigail, 101.
Abilene, 456.
Abimelech, 210. 215. 216. 268.
Abner, 229.
Abraham, 27. Auserwählung und Führung d. Ab., 42—53. — In ihm alle Völker auserw., 44—46. — Ab. Verdienst, 47. — A. in Ur-Chasdim und Charan, 47—48. — s. neuer Name 51. — Prüfung. — Bildung von Stämmen, bes. des israelit., aus Ab. Nachkommen. 53—59. — Ab. Grösse, 54. — 82, 83. 98. 100. 141—42. 195. 501. 502. 636.
Absalom, 237. 238.
Abtaljon, Pharisäer, 534—35.
Abyssinien, S. 18. 19. s. Bibel-Uebersetzung.
Achab (Ahab), Kg. von Ephraim, 248. 249. 257. 258. 259. 269. 270. 271. 275.
Achas, Kg. v. Juda, 250. 254. 26'. 288. 292. 294.
Achasja, Kg. v. Juda, 248.
Achasja, Kg. v. Ephraim, 248. 259.
Adam, 20. 21. 22. — Die Prüfung und der Fall des Menschen, 23—30. 32. 36. 41.
Adiabene, 456. 457.
Adoniah, 239. 269.
Agrippa, 456. s. Herodes A.
Ahia, Prophet, 246. 256. 269. 373.
Ahikam, 311—12.
Albinus, Procur., 607.
Alcuin, 794.
Alexander, d. Gr., 3. 391—92. 394—95. 434. Al. und die Juden, 410. 441. — A. in Jerusalem, 441. 463.
Alexander, Jannäus, 449—50. (534.) 541.
Alexander, Sohn des Aristobul, 509. 510.
Alexander, Sohn des Herodes, 523. 524.
Alexandra, 451.
Alexandria, Juden ds., 442. 461. 468. — Synagoge ds., 463 — 64. 466. (470. 473. 474.) — Alexandr. Schule der griechisch redenden Juden, 481. (601—2.) — Markus in Al., 687—88. (750. 751. 772.)
Amalekiter, 70. 151. 165. 223. 227. 237.
Amasis, 467.
Amasia, Kg. v. Juda, 249. 254. 261. 289.
Ambivius Marc., Landpfleger, 529.
Ambrosius hl., 47. 339. 751.
Ammoniter, 216. 222. 223. 231. 232. 236—37. 254. 327.
Amon, Kg. v. Juda, 251.
Amos, Prophet, 136. 250. 279—83. S. Wirken, 279. A. Hirte, 280. — Prophezeiungen, 281. — Buch A. 281—83.
Amoz, 289.
Anan, Hohepriester, 528. 529. 530.
Anathem, 103.
Anathot, 308. 310.
Andreas, Apostel, 562. † in Achaja, 625—26.
Annas, 529. 624.
Antichrist, 631.
Antigonus, v. Sokko, Sadducäer, 534. 541.
Antigonus, Gonatas, 503.
Antigonus, Sohn d. Aristobul, (449.) 510. 512. — Asmonäer, 513. 514. 515.

Antiochia, 444. Juden ds., 455—56. 470. — Bauten des Herodes, 520. — Christen in, 615. 616. 617. 618. 619. 620. 632. 637. 663. 667. 668. 669. 686. 689. 713. 716.
Antiochia, Pisidiae, 458. 617. 621.
Antiochus, d. Gr., 443. 446. 751.
Antiochus, Epiphanes, 395. 444. 445. 446. 455. 496. 499. 739.
Antiochus, Sidetes, 445. 499. 500.
Antiochus, Soter, 446.
Antiochus, Theos, 442. 446. 470.
Antonia, Burg, 519.
Antonius, M., 513. 514. 515. 529.
Antipater, Vater d. Herodes, 451. 452. 465. 508. 509. 510. 511. — Dessen Enkel Ant., 516. 522. 523. 524. 525.
Apokryphen, 743. 745. 747. — Ap.-Literatur schon vor Irenäus, 750—53.
Apollos, 639.
Apostel, die, unter Tiberius und Caligula (die Kirche im Judenthum, 611—15.) Briefe. — Wahl der, 565. — Die A. geprüft, 566. — Sendung der A., 597—98. — Sie wenden sich zuerst an die Juden, 600. — Apostelconcil, 37—38. 617—18. 641.
Apostelgeschichte, des Lukas, 611 flg. 690. 692. s. Lukas.
Aquilas, 651.
Aquila, Uebers., 783.
Araber, 522. — Arabien, 18. — Arab. Bibelübersetzungen, 801—3. (Saadia.)
Aradus, 460.
Aram, 55. 384. Aram Zoba, 232.
Ararat, 19. 36.
Archelaus, Ethnarch, 508. 509. 521. 524. 525. 526.
Aretas, König, 522. 526. 531—32.
Areus, König, 501—2. 503.
Aristeas, 462. 772. 773.
Aristipp, 469.
Aristobul, jüd. Philosoph, 481. 482. 499.
Aristobul, Asmonäer d. N. 451—52. 459. (509.) 510—12. Ar. III., 515. — Ar., Sohn des Herodes und der Mariamne, 516. 523. 524.
Arsaces, 443.
Artaxerxes I. und II., 336. 408. 411—12. 505. 739. 740. 741. — 415. 417. 419—20. 424. 503.
Artemas, 641—42.
Asa, König v. Juda, 247. 260. 269.
Asaph, d. Musiker, 234. 245. 336. 356.
Asmodäus, bös. Geist, 488—89.
Assaria, 250.
Assemani, 179. 381. 390. 456.—57. 627. 667. 679.
Assyrien, 17. 251. 257. 259. 285. 291. 294. 295—96. 305—6. 308. — Das assyrische Exil der 10 Stämme, 377—385. — Sie wohnen um Ekbatana, Rages und Niniveh und in Medien überh., 380—82. 384. —391. 394. 436. 514.
Astarte, 207. 243. 257. 260. 270.
Asyl, 175.
Athalia, Königin, 235. 248—49. 259. 275.
Athen, 458. 468. 471. 628.
Augustin. 17. 97. 107. 179. 268. 357. 363. 478. 489. 691. 767. 791. 793—94.
Augustus, 456. 459. 461. 513. 515—17. 521—27. 529. 531.

Baal-Phegor, 157—158. Baal, 260. 270—71. — B.-priester und Elias, 271. — B.-tempel, 275. 323.
Baasa, König, 247. 258. 269.
Babel, 3. 7. 39. 48.
Babylon und B.-ien, Stadt und Reich, 252. — B.-sche Gefang. d. Juden, 253. 296. 297. 299. 305. 312. 314—15. — Exil in, (318. 319. 320. 329.) das B. Exil der Juden, Deportir. v. 599 v. Chr., 377. 385—404. — Lage der Verbannten, 386—89. — Schulen ds. nach Christ. 389. — Die Juden wohnen um Babylon, 390. — Bedeutung des Exils, 391—92. 395. 401—2. 405. 406. 437. — Babylon, das B. des h. Petrus, 667—68. (669.)
Baehr, 121.
Bagoses, 424.
Balthasar, König von Babylon, 393—96. 412.
Barak, 215.
Bardesanes, 457.
Baris (Burg), 519.
Barnabas, Apostel, 613. 615. 617—18. 620. — Brief B., 655. 662—63. 686. 697. 713. 731. 748. 751. 768.
Baronius, 289. 518. 667. 794.
Baruch, 314—15. 316. 318. — Buch B., 386—89. — B. in Babylon, 386—87. 405. 427.
Basilius, 675.
Beersabe, 271.
Bel und Daniel, 401.
Benedict XIV., 22. 263. 273. 320. 329.

Benhadad I, König, 218.
Benjamin, Stamm, 218. 230. 254. 308.
Berrhöa, Juden ds., 455. – B. bei Thessalonich, 458. 621. 628.
Berytus, 523—24. 607.
Beschneidung, 50. 51. 110—11. 141. 144. 172. 634. 637.
Bethania, 572. 578. 581. 583.
Bethel, 115. 212. 216. 252. 255—58. 269. — Götzenstätte, 274. — Propheten, — Götzendienst, 282, 284. 303.
Bether (Bitter), 493.
Bethsabee, 237.
Bethsaida (Julias), 532.
Bethulia, Feste, 191. 193.
Betlehem, 280. 305. 523. 550. 579.
Bibel, Sammlung der, s. Canon. Fortsetzung und Reinbewahrung des Urtextes — des A. T., 754—63. Das A. T. in assyrischer oder Quadratschrift geschr., 754. Diakritische Zeichen. Die Vocalisirung im 7. od. 8. Jahrhundert, 756—59. — Die Regeln der Masora, 757—67. Der textus receptus, 760. Gedruckte erste Bibeln. Sammlungen der Varianten, 760—61. Die Varianten u. die Masora, 761—63. Keri. Kethib. — Die Masora u. die Abtheilung des Textes, 763—64. — Die Eintheilung in Capitel und Verse, 764. Die ganze Masora, 765. Nutzen der Masora, 766—67. Der Urtext rein erhalten. Der Urtext des N. T., 767—68. Urspr. Schreibweise, 768. Stichometrie. — Die ältesten Handschriften. Die Ausgaben, 769—71. Variantensammlungen, Abtheilungen der Evang., 771. Pericopen. — s. Uebersetzungen, Septuaginta, Aquila, Symmachus, Theodotion, Origenes, Targumim, Peschito, Vulgata, Arabien, Polyglotten. — Literatur der Bibel, 806—815. Apparate zur Erklärung der B., 814. — Inspiration, 815—820. — Die Kirche u. die Versionen, 820—21.
Bildad, 351. 358.
Bileam, 155—60. 268. 335.
Bohlen, 383. 399.
Bopp, 55.
Brandopfer, 120—21. —altar, 126—27. 240. 323.
Briefe, d. Apostel, 627—28.
Briefe, Pastoral-, 628.
Briefe, katholische, 628.
Brodbrechen, 728.
Brodvermehrung, 194. 565—66.
Bubastos, 412. 464. 467.
Buddha, 392.
Bund, s. Bibel, Canon, Evangelien &.
Bundeslade, 115—17. 119. 142. 172. 220—21. 229. 233. 235. 237. 240.
Bunsen, 61.
Burckhardt, 94.
Busstag, 132.

Cäsar, Jul., 460. 463. 510. 511.
Cäsarea, 516. 520. 525. 528. 530. (566) 613. 614. 652. 653. 658. 682. — C. Philippi, 532.
Cajus, Caligula, 599. 601. 602. 603. 604, 611.
Cajus, hl. Johannes an ihn, 708.
Cajus, v. Rom, 723.
Caleb, 165. 166—67. 171. 174.
Calmet, 176. 179. 313. 403. 424. 449. 455. 460 466. 506. 812. 814.
Canaaniter, Ausrottung der C., 157—60. — Eroberung und Vertheilung des Landes Canaan durch Josue, 165—179. Canaan, günstige Lage, 167. Fruchtbarkeit, 168. Centrallage, 169. Stämme in C, 170. Kampf d. Juden mit ihnen, 171. 172—73. Vertheilung des Landes, 173—78. — Canaaniter in Afrika? 203. — Der heidnische Einfluss der C., 205—9. 215. 241. 277.
Canon, der Bibel, 733—35. — Can. der Juden, 735—36. 737—43. — Nach Fl. Joseph. 22 B. d. Canon, 739—40. Die protocanon. Bücher, 740—41. — Die 24 Bücher der Bibel der Juden, 742. — Die Kirche hat 34 B. A. T. mit den 7 deuterocanonischen, 742—43. — Die Gründe der Canonicität der letztern, 743—46. — Allm. Bildung d. Canon A. T. — Die Kirche. Erklärung des Concil. Trident., 746. — Bildung des Canon. N. T., 747—49.
Carmel, 270. 271. — Carmeliten, 274—75.
Cassiodor, 665.
Chalcis, Stadt, 455. 606.
Chaldäer, 288. 291. 311. — Neu-Babylonien, 312. 315. 319. 327—29. 337. 376. 383. 385. 390.
Cham, Chamiten, 38. 46. 69. 70. 391.
Charan, 48.
Chavilah, Goldland, 17. 18.
Cherubim, 27. 119. 240. 322. 324. 748.

Christen, in Antiochien, 616.
Christus, Zeit s. Geburt, 522–23. — S. Kommen, 558. — Chr. in seinem Lehren, Wirken u. Leben, 559—598. — Chr. unter und neben Johannes dem Täufer, erstes Jahr, 559—64. s. Taufe, 561. Fasten, Versuchung, s. ersten Jünger, 561 —62. — Chr. in Jerusalem, 562 —63. Die Wunder Chr. in Galiläa, 564. — Chr. wirkt grösstentheils in Galiläa bis zum Tode d. Johannes, 564–68. Zweites Jahr, Wunder, 565—66. Petri Zeugniss, 567. Christi Gottheit, Verklärung, 567—68. Das 3. Jahr nach dem Tode des Johannes grösstentheils in Samaria und Judäa, 568. Todfeindschaft der Pharisäer, 570—74. — Christus und das Volk, 574. Stellvertretendes Leiden, 575. Heil. Abendmahl, Auferstehung, Himmelfahrt — Einzelne bedeutende Umstände und Verhältnisse im Leben Christi, 579 —86. Die Geschlechtsregister der Evangelisten, 579—80. Maria Magdalena. Bethanien. Jesu Nährvater. S. Armuth, 582—85. Die Gestalt Christi, 585—86. — Christus als Lehrer, 586. S. Lehren und Lehrweise, s. Weissagungen, 590—92. S. Gottheit, 592—93. — Christus als Priester, 593. Opfertod Christi, 594. — Christus als Machthaber und König, 595. S. Wunder, 595 —96. Zahl seiner Wunder. — Chr. vergibt Sünden, 596–97. Sakramente, Gnade, 597. Christus Herr der Kirche. Die Apostel. Der hl. Geist, 597—98.
Chronik, die, 375. 503—5. Inhalt. Die Geschlechtsregister. Ordnung des Gottesdienstes. Verfass. v. Esra. Vergleichung mit d. Büchern der Könige.
Chrysostomus, 264. 679. 691.
Claudius, Kaiser, 463. 603—4. 606. 615. 651. 686. 688. 726.
Clemens, von Rom, 660. 665. 672.
Clemens, von Alexandrien, 68. 481. 545. 655. 662. 665. 681. 687. 709. 722.
Clerus, bei den Juden als geheiligter Stand, 129—32.
Cnidus, 460.
Colosser, Brief an die, 653. 654. 672. 673—75. Inhalt. Ueber Christi Macht und Würde, 674—75. 677. 686. 689.
Coponius, Procurator, 528. 529.
Cornelius, Centurio, 614. 713. 714. 715.
Crassus, Triumvir, 510.
Cusch, s. v. a. Aethiopien, 18. — C. am Indus, 18—19.
Cuschan-Rischataim, König, 215. 216.
Cuthäer, 184.
Cypern, 459. 460. 615. 617. 620. 686.
Cyrene, 460. Juden schon 150 vor Christus, aus Aegypten gekommen, 460—62.; grosse Zahl (467) 469. 615.
Cyrillus, Hieros. 375. — Cyrillus Alex. (492.)
Cyrus, Perserkönig, 35. 300. 303. 391. 393. 394. 401. 405. 406. 408. 505.

Dämonen-Glaube, 155—56.
Damaskus, 232. 250. s. Syrien. 282. 293. 294. 295. 384. 451. Juden ds., 456. — Christen, 613.
Dan, Götzendienst in, 284.
Daniel, (91. 185. 252. 316. 329. 385. 386.) 392—404.; s. Prophetenthum, 392. Bildung, 392—93. und Schicksale. Traumdeutung, 394. Das messianische Reich, 395. Die 70 Wochen, 396—99. Aechtheit des Buches. Authentie. D. und Bel, 401—2. S. Ruhm, 403—4. u. Grab, 403. — 412. 417. 444. 740. 783.
Daniten, 217.
Darden, indisches Volk, 18.
Darius, Hystaspis, 393. 394. 397. 407. 410—11. 412. 430. 432. 493.
Darius, Nothus, 397. 408—9. 411. 413. 414. 424. 430. 505.
Darius, Ochus, 424.
David, 128. 181. 192. 216. 223. David als König, 224—239. Seine Tugend. 224—25.; Flucht 225—27.; s. Lieder, 227. David König — 228 — s. Salbung. — David in Jerusalem, 229. — Kriegsthaten, 230—32. — Einzug der Bundeslade, 233. Ordnung des Gottesdienstes, Psalmen. 232—35. — S. Fehler, 235—36. Fall und Busse, 237—38. — Tempelbau, 238—39. — — 244. 245. 246. 253. 255. 256. 260. 268. 269. 275. 280. 283. 284. 318. — Haus Davids, 245—46. — — 374. 375. 503. 551. 579.
Debora, 212. 215. 219. 335.
Dekalog, od. die 10 Gebote, 91—97.
Delitzsch, 332. 481. 486.
Delos, 458. 459. 460.

Demetrius, Soter, 445. 447.
Derbe, 458. 617. 621.
Dichter, s. Poësie.
Dio Cassius, 459. 462. 606.
Diodor, Sicul., 443.
Diogenes Laertius, 476. 479. 481. 556.
Dionysius, Halicarn., 479.
Dionysius, v. Alexandr., 722.
Dionysius, Areopag., 90. 722.
Diridotis, od. Teredon, Juden ds., 454.
Domitian, 722.
Drusilla, 456. 607.

Ebal, Berg. 173. 174. 181.
Ebioniten, 517. 701. s. Nazaräer.
Ebsan, 216.
Ecclesiastes, s. Prediger.
Ecclesiasticus, i. e. Kirchenbuch, s. Sirach.
Eden, Garten und Höhe, 16. 17. 19—20. Lage, 19—20 — östlich v. Palästina. Anbau, 20. — 27.
Edessa, Juden ds., 457. — Christen, 626. 627.
Edom, oder Idumäa, 153. 154. 165. 169 192. 232. 245. 249. 251. 261. 283. 297. 324. — Ed. u. Obadjah, 329. — 447. 524.
Eglon, d. Moabite, 215.
Egypten, die Israeliten in, 57—59. Bildung der Israeliten zu einem Volke durch den Aufenthalt in Egypten, 60—68. — Eg. Cultur, 64—65. — Religion der Eg., 65 —67. — Eg. und die Wunder Mosis, 77. Auszug der Juden aus, 79—81. — Dauer des Aufenthalts in, 82—84. — 134. 147. 150. 176. 194. 200. 241. 247. 252. 256. 285. 296. 312. 315. 323. 335. 391. — Egypten zur Zeit der Ptolemäer, 442. 443. — Juden ds., 461—68. — Tempel u. Synagoge, 461—68. — Hellenismus der egypt. Juden, 467—68. — 472. 473. 534. (v. 3. 7. 14.)
Ehe, 22. 23. 26. 54. 55. 121. 439. 571. 589—90. 640.
Ehegesetze, 139.
Ehud, 215.
Eisenmenger, 171. 237. 240.
Ekstase, 91. 92. 93. (Entzückung.) — Ungöttliche Ekst., 156. — Ekstase der Propheten, 263—65. 272. — — 712. 716.
Ela, König v. Israel, 247.
Elam, 383. 385.
Elath, 250. 254. (Seehafen.)
Eleazar, Sohn Aarons, 174. 212. 219.
Eleazar, Martyrer, 455.
Eleazar, zur Makkabäerzeit, 455.
Eleazar, Hoherpriester zur Römerzeit, 529. 530. vgl. 446.
Eleazar, der Pharisäer, 448. (609.)
Eleazar, Zelot, 527.
Eli, 213. 216. 219. 220. 374. 630.
Eliakim, Priester, 492.
Elias, 32. 92. 248. 263. 269. Wirken in Israel, 271. Visionen und Entrückung, 272. S. Wiederkehr, 272 —73. 439. — 274. 320. 376.
Eliaschib, Hoherpr., 420.
Elihu, 353—54. 358.
Eliphas, 351. 356. 357. 358.
Elisäus, 248. 249. 263. 269. Sein Wirken, 273—75. Wunder, 274. 276. 376.
Elohim, 197—98.
Elon, 216.
Eltern, 96—97.
Elxai, 547.
Elymais, 499.
Emesa, 456. (Homs.)
Endor, Hexe von, 101. 224.
Engel, gefallene, 25. — Engel, Hüter des Paradieses, 27—28. — Engel Führer der Juden in d. Wüste, 88. 89. — 172. 213. 238. 271. 353. — Böse Engel, 356—57. — — 428. 488. 513. 636—37. 671
Enoch. 30. 32. 33. Buch Enoch 33. s. Henoch.
Enos, 30. 32.
Epaphroditus, 673. 677.
Ephesus, 458. 461. 632. 638. 641. 642—43. 651. Brief an die Eph., 652. 654. 655. 656. 672. Der Brief an die Eph., 675—77. — an mehrere Gemeinden, 675. Inhalt 676 —77 — Johannes in Eph., 700. 706—7. 720. 731.
Ephod, Schulterkleid, 129—30. 212. 213. 227. 284.
Ephraem, der Syrer, 16. 73. 456. 457. 769. 787. 789.
Ephraim, Stamm, 58. 166. 174. 175. 176. 210. 213. 220. 230. Reich und Könige von Ephraim oder Israel st. Salomo, 246—51 — Umfang des Reiches, 254—55. — 257. 281. 283. 294. 295. 378. 462.
Epikur, 3. 469. — Einfluss s. Systems auf die Juden, 470—72. 476. 557.
Epiphanius hl., 92. 312. 546—47. 679. 681. 682. 687. 745. 753.
Erasmus, 769.

Erbsünde, u. Reinigungsgesetze, 114.
Esra, 185. 200. 235. 338. 383. 390. 398. 405—8. 410. 413. Der Priester Esra. 415. Zug nach Jerusalem, 419—20. 430—31. — Esra u. die Chronik, 504. — Die beiden Bücher Esra u. Nehemias, 505—6. (507.) Fortsetzung der Chronik. Inhalt, 505. Esra Verfasser, 506. — Das 3. und 4. Buch Esra, 751—52. 4. Buch, 753. (754.) 758. 766.
Essäer, (Essener), 542—48. Name, 543. Gebräuche ders. Engelnamen. Lebensordnung. Ursprung, 543—45. Einfluss, 545. (Zahl 4000.) Das Buch Henoch bei ihnen, 546. — Die jüdische Gnosis u. christliche Sekten, 546—48. — Ihr Cölibat, 548. — 750. 753.
Esther (Hadassa), 412. Buch Esther, 493—96. Das Purimfest, 494—95.; symbolische Bedeutung, 495. — 741.
Ethan. 234. 336.
Euphrat, 16. (Pherat.) 19. 20. 36. 38. 176 320. 382. 385. 389. 455. 753.
Eusebius, Pamphili, 17. 48. 179, 204. 375. 480. 481. 546. 562. 585. 626. 642. 654. 661—62. 665—66. 672. 678—79. 681. 683. 687. 689 —91. 700. 709. 722. 727. 744. 746. s. Canon, 746—48. 771—72. 774. 779. 781.
Ezechias (Hiskias), König v. Juda, 182. 235. 251. 283. 288. 289. 298—99. 338. 370. 373. 376. 378—79. 503.
Ezechiel, Prophet, 91. 263. 268. Der Prophet Ezechiel, 318—26. — 48 Kap Inhalt, 319.; sein Grab, 319—20.; s. Zeit, 320.; s. Leiden, 321.; s. Gesichte, 322.; gegen den Götzendienst der Juden, 323—24.; gegen Tyrus, 324. und die Völker. Das neue Jerusalem, 325. Chronologie s. Buches, 326. — 355. 378. 385. 398—99. 536. 740. 748.
Eziongeber, 241. 254.

Fabricius, 750. 752.
Fadus, Cuspius, Landpfleger, 605. 606.
Felix, Procurator, 606—7. 658.
Festus, Porcius, 607. 608. 653.
Feuer, auf dem Altare, 126.; vom Himmel, 270. (272.)
Florus, Gessius, Landpfleger 608. 609.
Fluch, 145. Fluch Bileam's, 156. — 174.
Friedopfer, 120. 124.

Gabinius, röm. Statthalter, 509. 510.
Gabriel, 426.
Gad, Prophet, 226—27. 235. 268. 372. 375.
Galater, Brief an die, 632—38 — 57 n. Chr., 632. Erklärung, 633. Gesetz und Christus — Kindschaft Gottes, 634. Der Glaube, 634. Die Taufe. Freiheit und Sünde. Gute Werke, 635. Gedankenfolge, 636 —38. Vergleichung mit dem Römerbriefe, 638. (639.) 713. 767.
Galiläa, 294. — u. Peräa, 531.
Gallus, Cestius, Präses von Syrien, 609.
Gamaliel, 527. 612.
Ganges, 17. 20.
Garizim, Berg, 174. 185. 421. 440. 447.
Gebet, d. Juden, 155—56. 212. — Gebet des Priesters als versöhnend, 128. 131. — Gebet u. Vorträge der nachexilischen Juden, 427—30.
Gebetsriemen, der Juden, 109.
Gebote, der Dekalog oder die zehn Gebote, 94—97.
Gedaliah, Statthalter, 183. 311. 312. 315. 433. 462.
Geist und Sinnlichkeit, 106—7.
Gelasius I, 671.
Gemara, 429. 755.
Gesen, oder Gosen, 60. 62. 63.
Gewissen, 26.
Gibeah, 221. 222. 226.
Gibeoniten, 235.
Gideon, 210. 212. 213. 214. 215. 216.
Gihon, Fluss, 17. 18—19. (Nil) 20.
Gilboa, 227. 228.
Gilead, 210.
Gilgal, 172. 222—23. 258. 274. (Prophetenschule ds.) Götzendienst, 282. 284.
Glaubenslehre, d. Juden, 98—103.
Gnosis, Gnostiker, 652. Pauli antignostische Briefe, ebenso des Petrus, Jakobus und Judas, 652 f.
Gog, 325.
Goliath, 225. 231. — Goliath der zweite, 231.
Gortyna, 460. 502. 503. 642.
Gott, Namen Gottes bei den Juden, 72. 73. — Gott und die zehn Gebote, 96. — Einheit Gottes, 98—99. — Pflichten (innere) gegen Gott, 103—6. — Pflichten (äussere),

Ceremonialgesetz, 106—8. — Gottesnähe, bei den Juden, 140—41. — Der Gott d. Pharisäer, 537—38.
Gottesdienst, Privat-Gottesd. bei den Juden, 108—14. Der öffentliche, 115—36.
Gratus, Valerius, Landpfleger, 529. 530.
Griechenland, Judencolonien ds., 457—60. — Griechen in Egypten, 467—68. — Einfluss des griech. Geistes auf die Juden, 468—472.

Habakuk, Prophet, (91. 266.) 327—29., gegen die Chaldäer, 328. Tröstungen. — 330. 552.
Haftaren, 738—39. 763—64.
Hagar, 53.
Haggäus (Agg. od. Haggai), Prophet, 413. 414. S. Buch, 430—31., über den Tempelbau.
Hagiographa, 736.
Halikarnass, 458. 460.
Haman, 491.
Hanani, Prophet, 269.
Hasael, König v. Syrien, 248. 249. 271.
Hasmonäer, Dynastie, 445. 446. 447—53. 496.
Hebräer-Brief, 655. 658—63. Anlass des Briefes, 658—59., von Italien geschrieben, 660. — Trostschreiben an verfolgte Judenchristen, 660. Gedankengang, 660—61.; Schicksale des Briefes, 661—62.; ob paulinisch?, 662. — 714. 730. 748. 767.
Hebräer, s. Israel.
Hebron, 228. 231. 280.
Hegesippus, 681.
Heiden die, und der Messias, 556—58. — Heiden treten in die Kirche, 614. 615—20. 620—21. — Das Israel der Heiden, 650.
Helene, Königin, 457. 605.
Heliodor, 444. 446.
Heliopolis, 442. 463. 464. 465.
Helkia, Priester, 182. 183.
Heman, 234. 336. 348.
Henoch, Buch, und die Essener, 546. — Das Buch Henoch, 750—51. 753. — Sehnsucht nach dem Messias, 554. — Henoch im Briefe Judä, 671. — 746.
Herbstfest, 134.
Hermon, 385.
Herodes, der Grosse, 329. 452. 459. 511. 512. 513. König von Judäa; Grausamkeiten, 514. 515. Bauten, 516—17. Tempelbau, 518—19. Verhasst, 520—21., bes. den Pharisäern — Steuerdruck, 521—22. Schatzung (747) — Familienzwiste, 523—24. — Letzte Grausamkeiten und Tod, 524—25. 529. (508.)
Herodes Antipas, 459. 508. 509. 525. v. Galiläa und Peräa, 526. 531—32. 559. 564. 569. 570. 599. 600. 601.
Herodes Agrippa I., 508. 516. 600—4. Sucht die Juden zu gewinnen, 604—5. † 44 n. Christus, 607. 608.
Herodes Agrippa II., 606. 607. 608. Setzt Hohepriester ein und ab, 609. 616.
Herodias, 459. 600. 601.
Herodot, 327. 394. 395. 425. 467.
Hierapolis, 626.
Hieronymus, 17. 92. 176. 202. 279. 280. 283. 306. 310. 334. 363. 367. 403. 454. 455. 478. 490. 492. 493. 501. 503. 562. 662. 666. 672. 675. 679. 681—83. 688—90. 701. 741—42. 745—46. 753—55. 763—65. 774. 778. 781—83. 818. s. Vulgata.
Hilkia, 308.
Hillel, 212. Haupt der Pharisäer, 535. 590. 785.
Hindukusch, 20. 36. 391.
Hiram, 232. 240.
Hiskia, s. Ezechias.
Historiographen, bei den Juden, 373—74.
Höhendienst, 260. 261.
Hohelied, 331. 334.
Hohepriester, 121. — Kleidung, 129.
Holofernes, 491.
Holzhauser, erklärt die Apokal., 720—21.
Horeb, beim Sinai, 94. 198. 271.
Hoseas, letzter König von Israel, (Osee), 251.
Huetius, 186. 201. 481.
Hug L., 704. 768—69. 771.
Hulda, Prophetin, 183. 308.
Hyksos, 60. 62. 63. 65. 71.
Hymnen, christliche, 730.
Hyphasis, 17. (Pischon) Setledsch, 18. 19.
Hyrcanus I., s. Johannes Hyrcan.
Hyrkan II., Hasmonäer d. N., 451. 452. 461. 510. 512—13. 515. 533.

Jacob, der Patriarch, 30. 44. 45. 54. 55. Kampf mit Gott. Sein Segen; Jacob als Israel; seine

Söhne, 56.; sein Tod und Segen, 57—59. — 60. 62. 63. 82. 83. 100. 101. 115. 551.
Jacobus der Aeltere, (576). 616.
Jacobus der Jüngere (Alphäide), 616. 624. 625. 626. 632. Brief des hl. Jacobus, 663—66; vor 63 nach Chr. geschrieben, (663) an die Juden in der Diaspora; Inhalt 664.;. Verh. zu Paulus, 665. Aechtheit bezw., 665—66. (668.) 669. 725. 727. 749.
Jaddua, 441.
Jahn, 303. 356. 761.
Jair, 216.
Jason, Hoherpriester, 446. (472.) 500.
Iconium, 458.
Iddo, Prophet, 247. 269. 373.
Jechonias, König, s. Jojachin.
Jehovah, Bedeutung, 72. 73. 197—98.
Jehu, König von Ephraim, 247. 249. 250. 258. (373.)
Jephte (Jephta), Richter, 213. 216. 518.
Jeremias, der Prophet, 308—18. Sein Zeitalter, 308—9. Die ersten 20 Kapitel, 309. „Sünde u. Strafe", 310. Verfolgungen, 310—11. Jer. nach Egypten, 312. — Chronologie des Buches Jer., 313—15. Jerem. in den LXX, 315. Die Klagelieder Jer., 317—18. Trostreden, Kap. 30. 31. S. 318. — 319. 321. 324. 326. 355. 366. 373. 376. 386—87. 405—6. 411. 463. 552. 738. (Vgl. 91. 149. 182. 183. 184. 252.)
Jericho, Lage, 172. Wunder vor, 274. 572.
Jeroboam (Jarobeam), erster König von Ephraim-Israel, 245. 246. 247. 258. 284. 462.
Jeroboam II., König von Israel, 250. 254—58. 276. 280. 283.
Jerusalem, 168—69. 202. Residenz durch David, 229.; der Tempel, 239—41.; Pracht durch Salomo, 241. 246. 249. 251. 252. (erobert) 253. (Jahr 588 v. Chr.). 254—55. 257. 260. 272—73. 291—92. 295. 297—99. 304—5. 308. 311—16. — Klage über s. Fall, 317—18. — 319. 321. 323—24. — Das neue Jerusalem, 325. 329. — Jerusalems Würde, 345. 385. — Jerusalem nach dem Exil, 406.; nur 4 von 24 Priesterklassen kehren zurück, 407. Bau eines Altars und Tempels, 407. — 411—13. 414. Ankunft des Esra, 416., und Nehemias, 416—17. Bau der Stadtmauern, 417. — Jerusalem z. Zeit des Herodes. 514. 517. 523. Jerusalem unter den Römern, 529. 530. — Christus in Jerusalem, 562. 563. 565. 569—71. 574. 591. (s. Zerstörung verkündigt 598.) — Anfänge der Kirche in. — Bauten des Agrippa I., 604. 605.; der Königin Helene, 606. Bauten d. Agrippa II. Jerusalem belagert unter Titus, zerstört 609—10. Die Apostel in Jerusalem, 611. Erstlingsgemeinde, 611—13. 616—17. Apostelconcil, 617—19. (636.) 639. — Sammlungen für die Armen in Jerusalem, 644. 651—52. 653. 657. (669.) 686. 707. 711—12. 715. 719. 724—25. 726—27. — Synode von 1672, 746. 756.
Jesajas, s. Isajas.
Jeschu, 104.
Jesus, s. Christus.
Jesus (Jehoschua), Hohepriester, 406. 407. 409.
Jethro, 87.
Jezabel (Issabel), 248. 257. 259. 269. 270. 271.
Ignatius, 691.
Indien, 17. 18. 36. 380. Indien und die 10 Stämme, 380. 402.
Indusfluss, 18. 19. 20.
Inquisition, bei den Juden, 104.
Inspiration, der heil. Schrift, 815—20. Streit darüber und Theorien ders. — Verbalinspiration; Inspiration und die Kirche, 820.
Joab, 236.
Joachas, König von Ephraim, 249. König von Juda, 252.
Joas, König von Juda, 249. 259. 260—61. 275.
Joasch, König von Israel, 249.
Joazar, Hohepriester, 524. 527. 528. 530.
Job, 70. 331. 334. — Das Buch Job, 350—58 — eine Theodicee. Der Dialog. Unbegrenztes Vertrauen auf Gott, 354. Die Versuchung als Prüfung. Satan, 356—57. Zeit der Abfassung. Form der Abfassung, 357—58. — 359. 371. 776.
Joel, Prophet, seine zwei Reden, 286—88.
Johanan, Maccab., 445.
Johannes, Hyrcanus, 329. 447—48. Eroberer und Herrscher, 499—500.
Johannes, Baptista, 272. 274. 526. 550. — als Vorläufer Christi, 559.; sein Auftreten; seine Predigt; seine

Taufe; Gesandtschaft an ihn, 561. — weist auf Christus — 562 — mit dem Finger; Gefangenschaft, 563—64. 565. 566. sein Tod, 568.; seine Schüler, — 575. 578. 587. 594. 601. 692. 705.
Johannes, Apostel, 90. 263. 562. Anlass seines Evangeliums, 562 —63. 565. — 625. 684. 685. 686. 688. Johannesevangelium, 700 —701. Anlass, die Gottheit Christi. Der erste Brief, 701—2 (716—17.); Inhalt, 702—4. Der Brief eine Vorrede des Evangeliums? 704. — Das Johannesevangelium und die Synoptiker, 704—7.; das letzte Kapitel, 706. — Das Johannes-Evangelium in Ephesus verfasst, 706—7. Der 2. und 3. Brief, 707—8. Seine Apokalypse, 717—24. Analyse, 717—18. Holzhausers Erklärung, 720—21. Die Apokalypse in der Kirche, 721—22. Das allgemein Verständliche, 723. — 2. und 3. Brief, 749.
Johannes, von Gischala, 609.
Jojachin, König v. Juda, 253. 385.
Jojada, Hoherpriester, 235. 249. 261. 275. — Wirken.
Jojakim (Eljakim), 251. 252. 253. König v. Juda, 309. 313—14. 316. 386. 392. 406. (504.)
Jonas, Prophet, 249. 257. 276—79. Sein Wirken — in Niniveh; 280. 536.
Jonathan, Saul's Sohn, 224. 225. 227. 228.
Jonathan, Maccabäer, 445.
Jonathan, Targum des, 551, 552. S. Targum.
Jonathan, Hoherpriester, 608.
Joppe, 614.
Joram, König von Ephraim, 248. 273.
Joram, König von Juda, 248. 249. 254. 259.
Jordan, Lauf des, 167—68. 172—73. 174
Josaphat, König v. Juda, 181—82. 248. 254. 260. 348. 356. 373.
Joseph, Sohn Jakobs, 57—58. 62. 166. 220.
Joseph heiliger, Nährvater, 579. 583 —84.
Josephus Flavius, 17. 20. 30. 61. 68. 83. 179. 204. 217. 222. 230. 233. 254. 289. 303. 336. 380. 383. 389. 402—3. 408. 410. 420—21. 424—25. 440—41. 447. 450. 454 —59. 461—66. 494. 500. 513. 532. 535. 539—47. 564. 601. 604 —606. 608—10. 678. 680. 727—28. Ueber den Canon A. T., 739—43. 751. 773—74. — 778. 816.
Josias, König von Juda, 182—84. 235. 252—53. 269. 303. 308—9. 312—13. 327. 373. 376. 503.
Jost, 493. 547.
Josue, Eroberung und Vertheilung des Landes Kanaan durch Josue, 165—179. Sein Tod, 179. Buch Josue, 181. 182. 184. 188. 192. 201—4. 211—12. 216—217.
Jotham, König v. Juda, 250. 261. 288. 292.
Irenäus hl., 662. 665. 678—79. 682. 687—91. 700—701. 707. 709. 721 —22. 753. 748—50.
Isaak, Patriarch, 54.
Isajas, Prophet, 92. 250. 288—303. Zeitalter und Leben, 288—89. — Sein Buch, 3 Theile dess., 289—90. Inhalt, 290 flg. — Isajas zu Achas Zeit, 292. Sein Immanuel; gegen das nördliche Reich, 294—96. Tröstungen, 296. Rügen u. Strafen — 297—98. — neben Tröstungen, 299. Dritter Theil seines Buches, 299—301. mit drei Gruppen. Die katholische Kirche; der Heiland, 302—3. — S. 305. 307. 312. 318. 328. 373. 434. 462. 463—64. 492. 551—52.
Ischboscheth, 229.
Ismael, Hoherpriester, 529.
Ismael, 53.
Israel, —iten, Juden, Berührung mit fremden Religionen und Völkern, 3—4. Art und Grenzen dieser Berührungen, sein Kampf mit dem Heidenthum, 5. 7. — Bildung des israelitischen Stammes aus Abrahams Nachkommen, 53—59. — Bildung zu einem Volke durch den Aufenthalt in Egypten, 60—68. — Vorbereitung Mosis zur Weiterbildung des hebräischen Volkes, 71. — Offenbarung am Dornbusche, Sendung Mosis, 71—74. — Das Osterfest und der Auszug, 78—84. — Weitere Erziehung des Volkes in der Wüste, 84—87. — Offenbarung am Sinai. Nächste Vorbereitung des Volkes, 87—90. — s. Dekalog, 94—97. Der ganze Begriff der mosaischen Religion, 97—98. Glaubenslehre, 98—103. — Sittenlehre, 103—6. Ceremonialgesetz, 106—8. Der Privatgottes-

dienst, 108—14. Der öffentliche Gottesdienst, 115—36. — Pflichten gegen den Mitmenschen, 137—40. Bund Gottes, 140—46. Moralischer Zustand des Volkes in der Wüste, 147—52. — Die Führung der jungen Generation zur Eroberung Canaan's durch Moses, 152—55. — Bileam, 155—60. Tod des Moses, 160—65. Eroberung Canaan's, 165—70. — S. Canaan, Josue. — Vertheilung an die 12 Stämme, 175—77. Zeit der Richter — s. d. 205—18. — S. Samuel, Könige, David, Salomo, Juda, Ephraim, 246—51. S. Propheten, Poesie, Assyrien, Babylon. Rückkehr aus dem Exile, 405—21. Leben nach dem Exile, 421 ff.
Jubeljahr, 133. 138.
Juda, Stamm, sein Principat, 58. 166. 167. 174. 220. 226. 228. 230. — Könige Juda's seit Salomo, 246—51. — Könige nach dem Sturze von Israel, 251—53. — Umfang des Reiches, 254. 259—61. 304. 374.
Judas, Maccabäer, 445. 498. 500. 543.
Judas, Aristobulus, 449.
Judas, Galiläus, 521. 527.
Judas, Thaddäus oder Lebbäus, Apostel, 626—27. 667. — Brief des Judas 669. Brief Judas und 2. Petri, 669—70. 671. 749. — Sein Brief und das Buch Henoch, 750.
Jüdische Gebräuche u. heidnische, 107—8.
Judith, 251. Das Buch Judith, 490—93. — Inhalt, 491. Zeit — 626 v. Chr.
Julius, Africanus, 424.
Justinus hl., Martyrer, 481. 722. 748. 766.

Kades-Barnea, Aufenthalt der Juden in der Wüste K., 151—52. 153. 165. 169. 194.
Kain, 28. 29. Kainszeichen, 29. 31. Kainiten, 31—32. 35.
Kaiphas (Josephus), 530. 541. 550. 608.
Kambyses, 408. 410. 412.
Kapharnaum, 569. 571.
Karien, 460.
Ketura, 53. 69.
Kidron, 260.
Kirche, die — in Jerusalem, 611. Die Kirche im Judenthum. Stephanus, Saulus. Die Kirche zu den Heiden, 614—15. Die Kirche erhebt sich über das Judenthum, 615—20. — Die Grundlagen der apostolischen Kirche, 715—24. — Einrichtungen zur Erhaltung der Einheit in der Kirche, 724—27.
Kischon, 270.
Kleidung, der jüdischen Priester, 129—31.
Kleopatra, 2 d. N., 443. 446. — 515.
Knobel, 189—90.
Könige, s. Saul, David, Salomo, Juda, Ephraim. — Wirksamkeit des Königthums nach Salomo. Bedeutung dess. für die Geschichte der Offenbarung, 253—262. Stellung der beiden Reiche. Gottes- und Götzendienst, Verwilderung, Wirren, 258. Könige, Repräsentanten des Volkes, 261—62.
Könige, Bücher der, 374 (376)—377.
Koheleth, s. Prediger.
Koran, 189—90. — Koran u. Muhamed, 200. 273. 350. 766. 786.
Korinth, 458. 470. 628. 630. — Erster K. Brief Pauli, 639—40. (715. 729.), verfasst 57—58 nach Chr. — Anlass. Falsche Apostel. Inhalt, 640. 642. — Zweiter Korintherbrief, 642—45. — Anlass, 643. Die Partheien dess. — Inhalt, 643—44. — 651. 653.
Kos, 458. 459. 460.
Kreta, 459. Juden in. — 502. 503. Titus in, 641. Die Kretenser.
Ktesias, 410. 415.

Lactantius, 30. 179. 481.
Lamech, 30. 32.
Lampsacus, 460.
Lanfrank, 794.
Laodicea, 458. 674—76. 721. 768.
Lassen, 18. 19. 241. 380.
Laubhüttenfest, 134—35. 187. 240. 347—48. 407. 419—20. 425. 436. 450. 505. 550. 568—70.
Lazarus, 571. 572. 581—83.
Leah, 55. 56.
Leo I., 671.
Leuchter, 116. 119. — Siebenarmiger im Tempel, 240.
Levi, Leviten, 58. 59. 82. 83. Stamm, 129. — Wohnungen, Abgaben an sie, 131—32. — 158. 165. 175—76. 186. 193. 199. 233. (Zahl und Ordnung) 234. 235.

Musiker. — 254. 260. 336. 347. 406 407. 504. 607.
Liebe, Gottes, 105. 109. 428.
Lied, das hohe, 364—68. Inhalt, 364—65.; geistige Deutung, 365 —67. Verfasser, 368.
Liturgie, 730.
Logos, der, 481. 484.
Löwe, 27. 28. 29.
Lucas, 683. 684. Das Evangelium von Lucas und die Apostelgeschichte, 689—94. — Lukas bei Paulus, 689—90. — A.-G., 690—691. — Quellen, 691—92. — Tendenz, 692. — Analyse des Evangeliums, 692—93. — Die Samaritaner, 693—94. Das paulinische Evangelium, 694. — 695. 698. — 750.
Lucian, von Antiochien, 782.
Lycien, 460.
Lystra, 458.

Maacha, 246. 260.
Machärus, Burg, 532.
Magog, 325.
Maimonides, 191. 537. 759.
Makkabäer, 305. 336. 337. — Die makkab. Verfolgungen, 443—45. S. Hasmonäer. — Die Bücher der Makk., 496—502. Erstes Buch. — Zweites Buch, 500—1. — Das zweite ursprünglich griechisch, das erste aramäisch, 500—1. — Die Spartaner und die Juden, 501—2. — Drittes Buch der M., 750—51.
Malachias, Prophet, 437—39. Das reine Opfer, 438. — 560.
Manasses, Stamm, 166. 170. 174. 176.
Manasses, König von Juda, 183. 251. 288—89. 373. 378. Gebet des, 752.
Manasses, Apostat, 420—21. (446.)
Manna, 85. 86. 118. 191.
Manu, 107.
Mara, Bitterwasser, 84.
Mardochai, 494. 495.
Maria (Mirjam), 149. 152.
Maria Magdalena, 572. 581. — salbt Jesum — 581—82. 583—84. 693.
Mariamne, Gemahlin des Herodes, 453. 512—13. 515. 516. 524. 600.
Markus, Evangelist, 616. 617—20. 683. 684. Das Evangelium des Markus, 686—88. — Markus bei Petrus, 686. — Sein Dolmetsch zu Rom, 687. M. in Alexandrien, 687. Zeit der Abfassung, 688. 694.
Martha, 581. 582.
Masora, 757—67. S. Bibel.
Massilia, 461. 470.
Mathatias, Hasmonäer, 445. 446. 496.
Matthäus, Evangelium, 678—85.; schrieb hebräisch oder aramäisch, 678—80. — Das Evangelium der Ebioniten und Nazaräer, 681—82. — Das jetzige, eine Uebersetzung, 683. — Reihenfolge seiner Erzählung, 684. Aechtheit, 685. — 690. 700. 750. 767. 768. — M., Apostel, 626.
Matthias, Hoherpriester, 524. 530. 608.
Matthias, Apostel, 627.
Medien, 327. 380. 382. Juden in, 384. 385.
Meer, rothes, 79. 80. 241. 250.
Meer, todtes, 156. 168. 176. 325.
Megiddo, 313.
Melchisedek, 46. 49.
Melito, v. Sardes, 722. 741. Der Canon des, 744.
Memphis, 463. 465.
Menahem, König von Israel, 250.
Mensch, Freiheit des, 106.
Menschenopfer, 159. 207—8.
Merodach Baladan, König, 251. 299.
Messias, Hoffnung der Juden auf, 549—58.; M. aus Davids Stamme, 550. — M. in der Exegese, 551.; — auch die Samariter erwarten ihn, 553. Psalter Salomo's, 553. Buch Henoch, 554—55. Die Heiden und der Messias, 556—58.
Messopfer, in der ersten Kirche, 728—30.
Mesusah, Schwelle, 111.
Methusalem, 30. 32.
Michael, Erzengel, 395. 426. 427. 671.
Michaja (Micha), Prophet, 248. 250. 271. 290. Seine Zeit und Prophetieen, 304—6. 306—7. 356. 550. 552.
Midjaniter, 69. 157. 158. 209. 210. 213. 215.
Milet, 458. 470. 653. 655. 656. 663. 713.
Mill, 770.
Mindos, 460.
Mischnah, 423. 425. 428—29. 465. 487. 528. 538—40. 738. 755. 814.
Mithradates, 406.
Mizpah, 284. 315.
Moabiter, 154. 226. 232. 236. 246. 248. 254. 296. 327. 450.
Moloch, 208. 243.

Moriah, 51. 117. 238.
Moses, Schöpfungsbericht des, 9—10. Bücher des, 43—45. 46. 57. 58. — Vorbereitung Mosis zur Weiterbildung des hebräischen Volkes, 68—71.; seine Bildung u. Erziehung. Moses in der Wüste, 69—70. Offenbarung am Dornbusch. Sendung Mosis, 71—74. Die Wunder zur Zeit Mosis, 74—78. Das Osterfest und der Auszug, 78—84. Moses in der Wüste Haupt der Juden, 86—87. Mosi's Fürbitte in der Wüste, 88. Die prophetischen Gaben Mosi's. Die Prophetie überhaupt, 90—94. Sein leuchtendes Gesicht, 93—94. — Moses auf Sinai, 95—98. s. Israel. — Pentateuch. — 100—2. 107. 110. 115. 117. 128—29. 131. 136. 137. 139—40. 146—50. 160. Die Abschiedsreden Mosis, 160—65. Sein Tod, 163—64. — 166. 170. 174—175. 211. 234. 236. 262. 264—66. 273—74. 335. 338. 344. 421. 589—90. 636. 734. 737. 739.
Moses, von Chorene, 17.
Movers, 11. 159. 205. 316. 493. 504—5. 553. 753.
Musik, 92.

Nabathäer, 356. 542.
Naboned, König, 393.
Naboth, 271.
Nächstenliebe, bei den Juden, 137. 138.
Nadab, König von Israel, 247.
Nahor, 49.
Nahum, 251. Prophet, 306—8; zur Zeit der assyrischen Herrschaft, s. Sprache, 307. — N. gegen Niniveh, 307.
Nathan, Prophet, 229. 235. 239. 268—69. 370—73. 375.
Nathanael, 562.
Nazareth, 565. 583—86.
Nazaräer und Ebioniten, 680. 682.
Nebo, Berg, 161. 163.
Nebukadnezar, 252. 253. 311. 314—15. 384—85. 387. 392—395. 406. 433. 462. 491.
Necho, König, 252.
Nefilim, 171.
Nehemias, 235. 406. 410—11. Nehemias in Jerusalem, 416—17. Kampf gegen die Samariter, 418—19. 420., — kehrt nach Persien zurück; Buch N., Verfasser, 505—6. — N. und der Canon V. T., 738.
Nero, Verfolger, 609. 624. 647. 651. 677. 688.
Neumond, Neujahr, 132. 347.
Nicanor, 500.
Nicodemus, 563. 593.
Nicolaus, v. Damaskus, 456. 524.
Nicolaus, Lyran., 199.
Nicopolis, 641. 642.
Nil, 18. 19. (Gihon) 20.
Nimrod, 38. 48.
Niniveh, 252. — Jonas in, 276—77. — N. zerstört 625 v. Chr., 306—8. 313. 327.
Nisibis, 456. 757.
Noe, 33. Noachische Völkeroffenbarung, 33—42. Noe Prophet und Gesetzgeber, 36—37. — N. Gebote und Verbote, 37—38. 40—41. 43. 482.

Obadjah, Prophet, 329—30., gegen Edom, 502.
Obrigkeiten, der Juden, 140.
Oelberg, 570. 583. 586. 607. 685. 712.
Offenbarung, im Allgem., 1—2. Ihr Zusammenhang oder ihre Geschichte. Zeitabschnitte der, 8—10. — Offenb. am Sinai, 87—96. — Mosaische, 94 ff.
Omri, König von Israel, 247.
Onesimus, 677.
Onias, Hoherpriester, m. d. N., 444. 446. 464. 465. 501.
Onkelos, Targum des, 551. 776. 785.
Opfer, 100.; blutige und Schlachtopfer, 120. — Opfermaterial, 122—23. — Essen beim Opfer, 123—24. — Opfermale, 124. 125. Hingabe der Speise an den Altar, 125—27.; Blutausgiessen am Altar, 127—28.
Ophir, 241.
Origenes, 68. 97. 375. 400. 480. 500—1. 545. 655. 662. 665—66. 672. 679. 681—82. 687. 689—90. 709. 722. Orig. und die Hexapla, 778—82.
Osee, Prophet (Hoseas), 250. 258. 283—86. Persönliches, 283. – sein Buch, 283—86.; Rügen, 284—85.; Tröstungen, 285—86. — 366. 383. 462. 552.
Osterfest, der Juden, 78—80. 133—34. 135. 172. 547—48. (379.) 414. 529. Ostermahl, 549.

Pagninus, Santes, 810—11. 818.
Palästina, s. Canaan. Grenzen unter David, 230.

Palmyra, 241. 457.
Pamphylien, 460.
Paneas, 289.
Paphos, 459.
Papias, 666. 679. 683. 686. 688.
Paradies, s. Eden.
Paraschen, d. Pentateuch, 762—64.
Parther, 385. 443. 499—500. 512—14.
Pascha, 134. 252.
Patmos, 717.
Patriarchen, älteste, 30—33. Langes Leben, 30. 31. — P. Offenbarung, 42. 72. 144.
Paulus, d. Apostel, 423—24. Von Tarsus, 457—58. 459. 598. — P. Bekehrung, 613.; in Antiochien, 616. Erste Missionsreise, 617—18.; in Jerusalem, 618—19. Zweite u. dritte Missionsreise, 620—24. 626. 686. 711. 715. 716. — P. seine Briefe, 627—28., an die Thessalonicher, 628—32., an die Galater, 632—38. Erster Korinthier-Brief, 639—40., an Titus, 641—42., zweiter an die Korinthier, 642—45. Der Brief an die Römer, 645—52. P. im Gefängnisse, 653. Ueber die in der römischen Gefangenschaft geschriebenen Briefe, 654., sie sind antignostisch; 658. (672.) Erster Brief an Timotheus, 655—57. — Zweiter an Timoth., 657—58. — Brief an die Hebräer, 658—663. (671.) Brief an die Philipper, 673; — an die Colosser, 673—75.; an die Ephesier, 675—77.; an Philemon, 677. — Paulus und Lukas, 689—90. — 691. 692. 694. 697. 708. 709. 725. 727. 732. 734. — 748. 767—68.
Pekach, König v. Israel, (Phacee), 250. (292.)
Pekachja (Phaceia), König von Israel, 250.
Pelusium, 465.
Pentateuch, über die Bücher Mosis, 179—92. — Moses Verfasser, 180. 181. 182. — Auffindung des Pentat. zur Zeit des Josias, 183—84. — Pentat. bei den Samaritern, 184—85. Christus über ihn, 186. — Inneres Zeugniss d. Aechtheit, 186. s. 200. — Eitle Einwürfe, 188—90. Zusätze, 190—92. 193. Die Wiederholungen, 193—95. Lücken, 195—96. Scheinbare Widersprüche, 196—97. — 221. 252. 308. 736. 737. 740. 763—64. (Paraschen des Pentat.). 774.
Pergamus, 458. 468. 721.
Perge, 617. 686.
Perser, 7. 391.; ihre Religion, 392. 393—95. 401. 403. Parsismus und Judenthum, 424—26.
Peschito (syrische B. Uebersetzung), 688. 786—89. in drei Recensionen. Die Version d. Philoxenus.
Petronius, 602 603.
Petrus, der Apostel, (32. 33. 35. 46. 76. 423. 429.) Petrus als Simon, 562. 566. — Glaube und Auserwählung, 567. — 576. 578. 585. — 592. 598. 604. Primat, 611—12. 613. — P. und die Heiden, 614—15. 616. Petrus u. das Apostelconcil, 618. 619. — Petrus Martyrer, 624. — 632. 636. 637. 639—40. 646. — 651. 665. — Erster Brief Petri, 666—69. Leser, 666. Ort des Ausgangs, 666—67. — Inhalt, 668—69. — Zweiter Brief Petri, 669—72. Inhalt. 670. Verklärung Christi, 671. (749.); benützt Judae Brief, 671. Schicksale des Briefes, 672. 686—87. — Petrus und Markus. 701—2. (706. 711.) 713—15. — P. Primat, 724. (611.) 725.
Pfingsten, 133. 134. 135. 164. 576. — Christliches, 712.
Pharisäer, 448—51. 520 (über 6000)—21. 534. Exclusive Richtung. — Hillel. Schammai, 535. Der „Zaun“, 537. Ihr Gott unveränderlich, 538.; sie vergöttern die Bibel, 538—39. Heuchelei. Ueberlieferung der Väter, 539—40.; ihre Wahrheit, ihr Aberglaube, 540—41.
Phasälis, 460.
Philadelphia, 458. 721.
Philemon, Brief an, 653—55. 677. — Inhalt, 689. 749.
Philippi, 458. 512 658. Brief an, 653. 654. 655. 673. Inhalt.
Philippus, Apostel, 562. 586. 626.
Philippus, Diakon, 612. 613. 713. 716.
Philippus I., 459. 531. — Gemahl der Herodias.
Philippus II., Tetrarch, 508. 509. 525—26. 532. 559. 599. 601.
Philister, 170. 185. 209. 214—25. 227. 230—32. 250. 254. 296. 344.
Philo, der Jude, 179. 460. 481—82 — sein Logos. 542. 544—46. (über d. Therapeuten). 547. 602—3. — Philo bei Cajus Cäsar, — 705. 765. 774. 778.

Phönizier, 3. 7. S. Tyrus.
Phylacterien, 541.
Phul, König v. Assyrien, 250. 380.
Pilatus, 520. 526. 528. 530—32. 559.
Pinehas, 212. 218. 219.
Pischon, 17. Ganges? — Hyphasis, 18—20.
Plinius I., 380. 542.
Plinius II., 730. 731.
Plutarch, 459. 473. 474. 493. 503. 556.
Poesie, die heilige Poesie bis zum Exile, 330—35. 335—371. Allgemeines, 330—35. Parallelismus der Glieder, 331—32. Strophen, Verse, kein Metrum, 333—34. — Eigene Sprache, 534. Buch Job, 350—58. Der Prediger, 359—64. Hohes Lied, 364—68. Sprüchwörter, 368 —371.
Polycarp, v. Smyrna, 691. 707.
Polyglotten, 804—6. (Complutensische, von Antwerpen, Pariser, Londoner.)
Pompejus Gr., 451—52. 459. 507. 509.
Prediger, der, Ecclesiastes, 359—364. Inhalt. Ausgleichung der Gegensätze, Verfasser? 363. — 740.; übersetzt, 776.
Priester, der Juden, 123. 124. (beim Opfern) 125. Ihre Gebete versühnend, 128. Als Stand geheiligter Personen, 129—32. Kleidung, 129. — 199. 233. 254. 260. 262. 406—7.
Primat, s. Petrus.
Priscilla, 651.
Procopius, 202—3.
Propheten, 90—94. s. Moses. 128. Das Prophetenthum, 262—68. Allgemeines. Propheten- und Königthum, 262—63. Verkehr mit Gott, 263—64. Wahre und falsche Entzückung, 264—65. Die Propheten verfolgt, 266—67. — Falsche Propheten, 267—68. Die ältesten, vorzüglich handelnden Propheten, 268 —74. (Elias, Elisäus.) Die Prophetenjünger, 274. — Lehrende und schreibende Propheten, 276 flg. (Amos, Osee, Joel, Isajas, Michäas, Nahum.) Prophetenschulen, 289. Jeremias, Ezechiel, Habakuk, Sophonias, Obadjah. Proph. bei dem Falle Jerusalems. -- Die Propheten nach dem Exile, Haggai, Zacharias, Malachias. — 736. 739.
Proselyten, des Thores und der Gerechtigkeit, 482—83.
Psalmen, die, 335—50. (David, Asaph, Buch Jaschar), 335. David Schöpfer der Psalmen, 336. — s. Bücher, (nach den 5 B. Mosis), 337. — Sammlung, 337—40. — Grundgedanken, 340—43. Busspsalmen. Messianische Psalmen, 344. Fluch-Psalmen, 346. Gruppen von Psalmen, 347. Abtheilung des Psalters, 349. — 429.
Psammetich, 462. 467.
Pseudosmerdes, 408. 410.
Ptolemäus, Geograph, 380.
Ptolemäer, 442. 463. 467. 468. 470.
Ptolemäus Philadelphus, 442. 446. 468. 502. 772—74.
Ptolemäus Euergetes, 442. 446. 473. 486. 775.
Ptolemäus Philopator, 442. 446. 468. 473. 474—75. 751.
Ptolemäus Epiphanes, 443. 446.
Ptolemäus Philometor, 446. 464. 466. 481. 772.
Ptolemäus, König von Chalcis, 510. 512.
Ptolemais, 602.
Purimfest, u. Esther, 494—95. 500. 565. 577. 583.

Quirinius, Präses in Syrien, Volkszählung unter ihm, 521. 526—28. 529.

Rachel, 55. 56.
Ramah, 247. 268.
Raphael, 488.
Rauchopferaltar, 116. 119. 121. 261.
Raymundus Lullus, 807—8.
Raymundus Martini, 808—9.
Rebecca, 54.
Rechabiten, 315. 542.
Refaim (Riesen), 171.
Rehabeam, 246. 254. 269. 373.
Reinigkeitsgesetze, 113—14.
Rezin, König, 292.
Rhodus, 460. 469. 520. 556.
Ribla, 253. 315.
Richter, Buch der, 202. 211. Zeit der, 205. 218. Sendung der Richter, 209—12.; ihr Beruf, 210. — Religiös und sittlicher Zustand des Volkes, 212—18. — Tugenden der Richter, 213—14. Ueber die Dauer der Richterzeit, 215. u. das Buch der Richter, 217.; Charakter dieser Zeit, 217—18.
Ritter, Erdkunde, 17. 32. 48. 168. 243. 380—83. 402. 454. 471. 490.
Rosellini, 61. 62. 63. 474—75. 486.

Rosenmüller, 356.
Rom, Römer, 443. (Juden in, 459—60.); sie herrschen in Judäa, 509. 526—32. — Christen in Rom, 624. — Gründung der Gemeinde in Rom, 651—52. — Brief an die Römer, 645—52. — Anlass, 645. 646. Gedankengang des Briefes Pauli, 647—51.; in Korinth geschrieben, 651. Leser des Briefes. —(767.) 653. 657. 662. 663. — Rom als Babylon? 666—67. 686..
Ruben, 56. 57.
Rufinus, v. Aquileja, 745. 793.
Rufus Annius, Landpfleger, 529.
Ruth, 215. 216. Buch Ruth, von Samuel? 226.

Saba, Königin von, 243. Sabäer, 288.
Sabatier, 790. 791. 800.
Sabbath, 86. 96. 133. S. Jahr, 133. 187. — Sabbath als Ruhe, 135—36. 138. 143. 233. 483. 544.
Sadducäer, 448. 500. — Richtung, 541. 573. 588.
Salamis, 459.
Saleh, 53. 54.
Salmanassar, König von Assyrien, 184. 251. 285. 294. 304. 306. 380—81. 487.
Salome, m. d. N., 449. 525. 529.
Salomo, König, 184. 185. 188. 216. 234. — Salomo als König, 239—45.; sein Tempelbau, 239—241. Weltweisheit, 242—43. Fall, 243—44. 254. 260. 269. 336. — Salomo und Koheleth, 363—64. — Salomo und hohes Lied, 361—368. 477—78. 540.
Salz, 122.
Samariter, 184—85. 192. 203—4. Samaria (Schomron) als Residenz, 247. 251. 254. 257. 259. 260. 282—83. 285. 295—97. 304. 378. — Die Samariter und der zweite Tempelbau, 412—13. 418. — S. zerstört, 448. Die Samariter zur Zeit Christi, 564. und der Apostel, 612—13.
Samosata, 457. 514.
Samos, 460.
Samuel, Prophet, 91. 101. 128. 144. 192. 202. 213. 216. 218. Samuel Uebergang von den Richtern zu den Königen, 218. (219.) 224. — 226. 228. 234. 268. 372. — Bücher Samuel's u. der Könige, 374—77. 504.
Sanballat, 418—19. 420.
Sancherib, König von Assyrien, 251. 298. 384.
Sardes, 458. 721.
Sarepta, 270.
Sargon, 251.
Saturnin, 522. 523.
Saul, 92. 101. 128. 219. 222. Regierung, 222—24. 235—37. 374—375.
Saulus, 612. S. Paulus.
Schafan, 312.
Schallum, 250.
Schammai, Haupt der Pharisäer, 535.
Schaubrode, 121. 123. — Schaubr.-tisch, 116. 119.
Schechina, 115—16. 118. 142—43. 536. 548.
Schegg, 330.
Schemaia, 511. 517. 534.
Scheol (Hades), 101. 278.
Scheschach, 257.
Schilo, 58. 59. 551.
Schlange, 24—25. 474. Schlangen-Cult, 401—2.
Schöpfungsbericht, 9—15. 15—23. 23—30.
Schrift, und Tradition, S. Bibel. Canon.
Schubert, 85. 94. 168. 177. (361.)
Schulen, der Juden, 533—35.
Scythen, 288. 327.
Sebaste (Samaria), 516. 524.
Sedekias, König, 248.
Segen, s. Bileam, Moses, Josue.
Seleuciden, 395. 399. 442—43. 446—47 455. 497. Seleucid. Aera, 501.
Seleucia, 617.
Seleucus, Soter od. Philopator, 444.
Sem, 49. 69. 391.
Semaja, Prophet, 269. 311. 373.
Septuaginta, Geschichtliches und Sagenhaftes, 772—75.; nur der Pentateuch übers.; einheitliche Version. Ihr Charakter, 775—76. Abweichungen vom Urtexte. — Die 70 im N. T., 777. Origenes corrigirt sie, 778—82. Die Recension des Euseb. und Pamphilus, 781. Die Vulgata. — Bedeutung des Cod. Vatican.
Serah (Sarah), Aethiope, 247.
Serajah, 386.
Sethiten, 31. 32. Abfall, 35.
Seyffarth, 61.
Sichem, 178. 246. 258. 285.
Sicyon, 460.
Side, 460.

Sidon, 257.
Silas, 628. 630. 641.
Siloh, 117. Landtag in, 175. 178. 212—13. 217. 220. 246. 255. 311.
Simeon, Sohn Jacobs, 56. 58. 59. — Simeon im Tempel, 550. (463.)
Simon, Maccabäer, 445. — Simon mehr. Hohepriester, 446. 485. 530. (609.)
Simon, Apostel, 627.
Simon, Richard, 191. 812.
Simson, 213. 214. 216—19.
Sinai, 87. Offenbarung am Sinai, 87—96. (89. 90. 93. 94.) — 98. 99. 101. 115. 134. 142. 146—48. 151. 164—65. 195—96. 198. 210. 230. 233. 271. 366.
Sion, Berg, 230. 235. 238. 295. 345. Bauten des Herodes, 516—17.
Sirach Jesus, 21. 32. 185. Buch Sirach, 484—87. — eine Spruchsammlung. Inhalt. Zweck. Mahnung zu treuer Pflichterfüllung. — 736. 746. 775.
Sittenlehre, der Juden, 103—6. 137.
Skapulier, der Juden, 110—11.
Sklaverei, im Judenthum, 137—138. (471.)
Smyrna, 458. 720.
Socrates, 626.
Sonntag, 731.
Sophonias, Prophet, 326 (Zephania) —27. Inhalt s. Prophezeiungen.
Spanien, 460. 502. 645. 759. — Biblische Studien in S., 808—9.
Sparta, 460. 501—2.
Speisegesetze, 37. 112—13. 122.
Speiseopfer, und Schlachtopfer, 120—22. 124. 126.
Sprache, Ursprung der, 21—22. — Sprachenverwirrung, 39.
Sprachengabe, 712. 713. 715.
Sprüchwörter, die, 368—71.; ihre Tendenz; Salomo inwiefern Verfasser, 370—71.
Stephanus hl., 423—24. 612. 712 —713.
Stephanus, Robert, 770. 795. 812.
Stiftshütte, 116. 117—20. 142. 147. 164. 193. 212—13. 240. 464.
Strabo, 383. 443. 461. 463. 490. 545.
Stratonsthurm, 516.
Sünde und Sündopfer, 127—28. — Wesen der Sünde, 24. 26. 29. — Verhärtung in der Sünde, 81—82. — 114. Sündenfall und Strafe, 26—28.
Sündfluth, 33—42. 141.
Suetonius, 460. 606. 607.
Sühnopfer. Schuldopfer, 120. 124. 126. 127—28. 132. 145.
Susa, 403. 404. 417.
Susanna, 386. 393. 398. 400. 422.
Symmachus, Uebersetzer, 711. 783.
Synagogen, 97. 429.
Synedrium, 211. 422. Zusammensetzung, 422—23. (71 Mitglieder.) 509. 511. 533.
Synoptiker, 694—95.
Syrien, 245. 247—49. 257. 260. 292. 294. 296. 327. 443. — S. der Seleuciden, 444—45. 457.

Tabor, 94. 258. 284. 285.
Tacitus, 2. 43. 502. 514. 527. 604. 607. 609—10. 624.
Talmud, 348. 483. 537. 539. 736. 754. 756. 758. 774—75.
Targum, des Jonathan, 83. 536. Chald. Versionen oder Targumim, 785—86. d. Jonathan, 785 — eine Paraphrase. T. des Onkelos. T. zu den Hagiographa, 785—86.
Tarsus, Juden ds., 457. — Paulus — 613.
Tatian, 748.
Tatnai, 413.
Taufe, des Johannes, 560. 561— Christi, 562. 634.
Tempel, u. Stiftshütte, 118. 144. — Tempel Salomo's, 239—41. — T. des Zerubabel, 407. 411. 414. — Tempel, entweiht durch Antioch. Epiph., 444. — T. in Egypten, 464. 465—66. — Tempelweihe, 497—98. (573.) — T. des Herodes, 517—19. 530. Die Christen im T., 727—28. — Tempelschatz, 260. 510. — Tempel zerstört, 591.
Tertullian, 522. 662—63. 676. 687. 689—90. 722. 730. 753. 790.
Testament, s. Canon 747. u. Bibel.
Teufelaustreibungen. 711.
Thabni, König von Israel, 247.
Thammus, 207. 257. 323.
Thara, 47. 48.
Theben, 307.
Thekoa, 280.
Theodotion, Bibelübersetzer, 784.
Theophilus, 690. 724. Th. von Antiochien, 722.
Therapeuten, in Egypten, 545. 546.
Thessalonich, 458. Beide Briefe Pauli an T., 628—32. Inhalt des ersten Briefes, 629. Ermahnungen. Die Wiederkunft Christi, 630. Der zweite Brief, 630. Christi Parusie und das Weltende, 631. — 732.

Theudas, Räuber, 605.
Thirza, 247. 368.
Thola, 216.
Thomas, Apostel, 626.
Thomas, von Aquin, 367.
Thora, 179. S. Pentateuch.
Thyatira, 458. 721.
Tiberias, 531. 602. 758. 766. 787.
Tiberius, Kaiser, 520. 526. 529. 532. 556. 559. 599—601. 611.
Tiberius, Alexander, Landpfleger, 606.
Tiglat Pilesar, König, 250. 306. 380. 383—84.
Tigisis, 203.
Tigris (Hiddekel), 16—17. 19. 20. 36. 38. 379. 390.
Timotheus, 458. 621. 628. 629. 630. 641. 653. — Briefe Pauli an Timotheus, 653. — Der zweite Brief an Timotheus, der letzte Brief Pauli, 654. Erster Brief an Tim., 655—57. Inhalt und Zeit (Jahr 59). — Zweiter an Tim., 657—58. — aus Rom. 657. Vorbild eines guten Bischofs, 657—658. — Tim. in Gefangenschaft, 659. — 660. 672. 673. 689. 724—725. 727. 731.
Titus, (272. 609. 610.) 618. 626. 628. 732. — Brief an Titus, 641—42. — von Ephesus geschrieben, — Inhalt; 642. 643. 644.
Tobias, Buch, 487—90. Paränetische Tendenz. Der Geist Asmodäus, 488—89. Die Wahrheit des Erzählten. Vgl. 251. 294. 303. 355. 379. 384.
Todesstrafen, bei den Juden, 104. 138. 139.
Tradition, 733.
Trajan, 461—62. 730. 731.
Troas, 643. 653. 655.
Trophimus, 653.
Trauergebräuche, der Juden, 101.
Tychicus, 641 642. 672. 677.
Tyrus, 232. 240. 241. 248. 257. 259. 297. 324. 440. 441. 623.

Unsterblichkeit, der Seele, 100—102.
Ur-Chasdim, 47. 48.
Urias, 237.
Urim und Thumim, 130. 131. 142. 231.
Usias (Asarja), König der Juden, 250. 254. 280. 288. 289. 290. 373.
Uz, 355.

Varro, 30.
Varus, Quinctilius, 459. 522. 524. 525.
Ventidius, Cumanus, Procurator, 606.
Versionen, Uebersetzungen der Bibel, 772—804. S. Septuaginta, Vulgata &., persische, armenische, äthioptische, koptische Version; 803—4.
Versöhnungstag, 128.
Versuchung der Stammeltern, 23—26.
Vespasian, 465. 466. 540. 609. 610.
Virgil, 557.
Vitellius, Vater des Kaisers V., 519. 520. 532. 608.
Völkertafel, 9. 39—42. 57.
Vulgata, 790—801. Geschichte. Ort der ältesten lateinischen Version, 790—91. Hieronymus arbeitet vierzehn Jahre an seiner Version, 793. Alcuins Text, 794. Die Correctoria, 794—95. — Concil von Trient, 795. Sixtus V., 796. — Bellarmin. Clemens VIII. Was heisst authentisch? 797—99. Ansehen der Vulgata, 800—1.

Wagner Andr., 31. 36.
Waschbecken (chernes Meer), 240.
Weib, Schöpfung und Bestimmung des W., 22—23.
Weisheit, Buch der, 472—77.; wohl in Epypten verfasst, 472—473. unter Philopator? 474. Scheinbare Widersprüche, 475. Lehre von Gott und dem Menschen, 476. Die persönliche Weisheit, 477. Das Buch der Weisheit und Salomo, 477—78. Bedeutung in dogmatischer Hinsicht, 478—79. — 369. 484. 555. 743.
Wetstein, 770.
Wiseman, 36. 39. 62. 787. 788. 790.
Wohlgerüche, als Opfer, 121—22. 123. 126.
Wucher, bei den Juden, 138.
Wunder, die Wunder überhaupt, 74—77.; und zur Zeit Mosis, 77—78. 152. 153. 162. 172—73. (beim Einzug der Juden in Canaan) 194.
Wundergaben, der ersten Kirche, 710—13.

Xerxes, 408. 412. 494. 739.

Zacharias, Prophet, 303. 356. 413. 414. 430. — Seine Prophe-

zeiungen, 432—37. 3 Thle. Symbolische Reden — verkündet eine neue Zeit — 434. — Dunkelheiten — 435. — noch Unerfülltes. — 250. 678.
Zacharias, Ben Jojada, 261. 275—276.
Zacharias, Vater des Johannes Bapt., 429.
Zachäus, 572.
Zadok, 237. Sadducäer, 534. 541.
Zaun, der Pharisäer, 537.
Zedekias (Sedecias), König, 253. 311. 313—15. 386. 388.
Zehnten, (105.) — der Armen, 138—39.
Zeiten, heilige, 132—36.
Zeno, 476.
Zephania, s. Sophonias.
Zerubabel, 235. 348. 406—7. 409. 414. 431.
Zimri, König von Israel, 247.
Zipporah, 149.
Zöllner, 527—28.
Zoroaster, 392. 426. Zendavesta, 489. 490.

zeichnungen, 432—37. 3 Thle. Symbolische Reden — verkündet eine neue Zeit — 434. — Dunkelheiten 435. — noch Unerfülltes. — 501. 678.
Zacharias, Ben Jojada, 261. 275—276.
Zacharias, Vater des Johannes Bapt., 680.
Zachäus, 572.
Zadok, 237. Sadducäer, 534. 544.
Zopa, der Pharisäer, 537.
Zedekias (Sedecias), König, 253. 311. 313—15. 386. 388.
Zehnten, (106) — der Armen, 123—39.
Zeiten, heilige, 122—35.
Zeno, 476.
Zephania, s. Sophonias.
Zerubabel, 235. 348. 406—7. 409. 411. 431.
Zimri, König von Israel, 217.
Zipporah, 149.
Zöllner, 327—28.
Zoroaster, 302. 426. Zendavesta, 489. 490.

Bayerische StaatsBibliothek

Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Haneberg, Daniel Bonifacius <<von>>,

Geschichte der biblischen Offenbarung als Einleitung in's alte und neue Testament

Regensburg 1863

Exeg. 444 qd
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10410925-3